
colorchecker CLASSIC
x-rite
mm



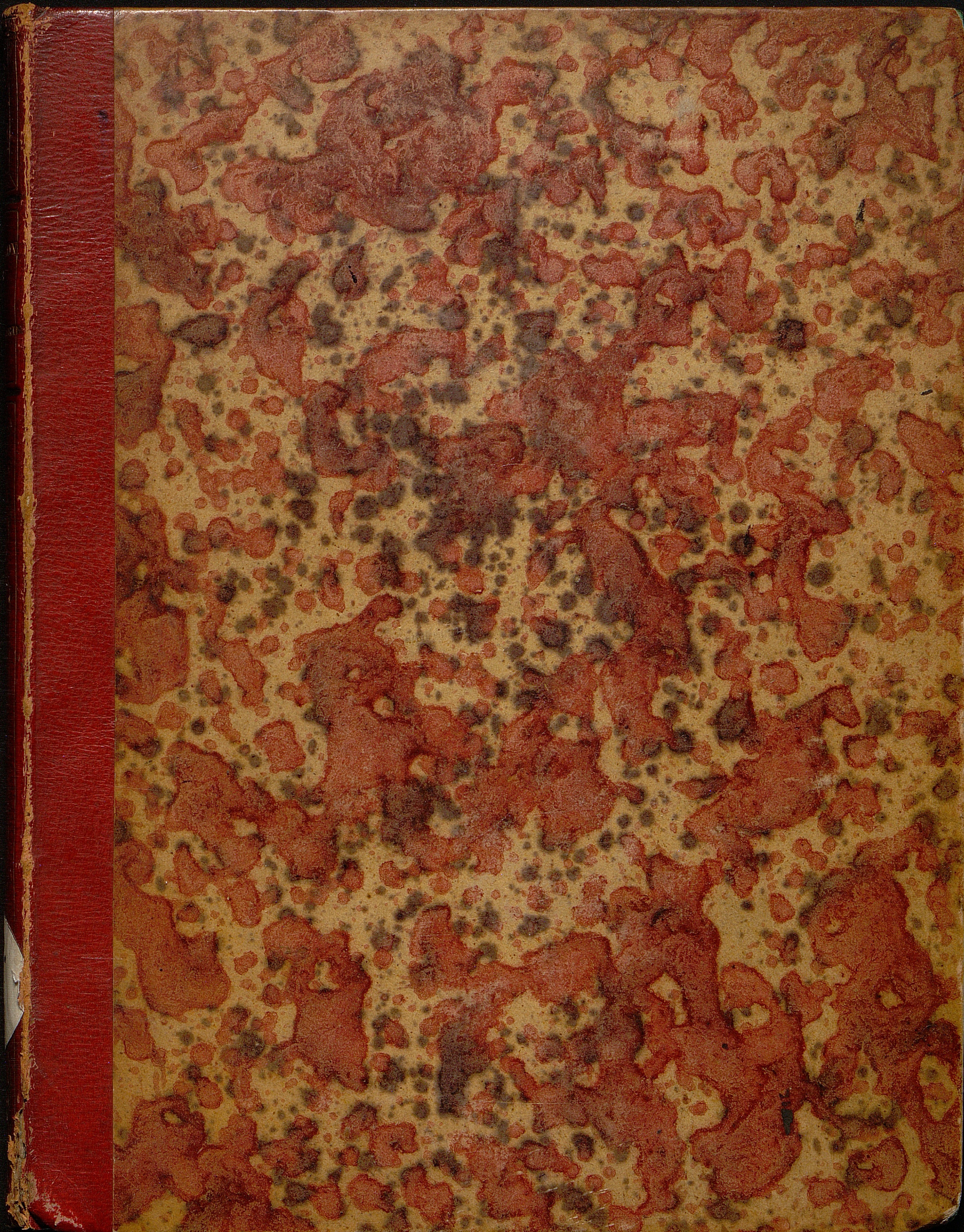
JOUFFROY

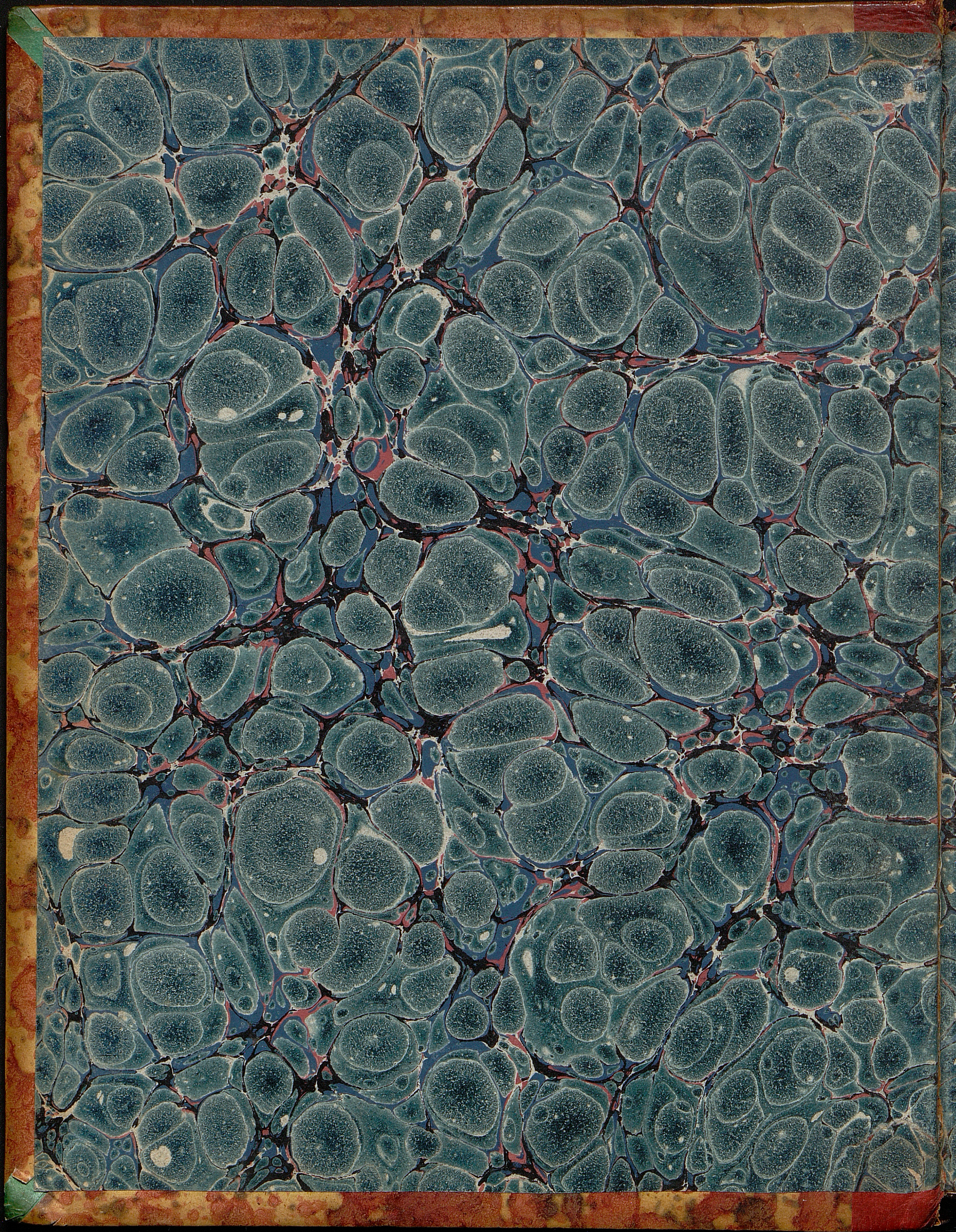
PSYCHOLOGIE











Cours de philosophie
professé à la faculté des lettres et à l'Ecole Normale supérieure de 1830 à 1832
par
Jouffroy,
rédigé sous sa direction
par
Benjamin Lafaist (dit Lafaye)
élève de l'Ecole Normale supérieure,

donné à la bibliothèque de l'Ecole
par
Georges Lafaye
professeur à la faculté des lettres

1925

Nécessité de diviser les phénomènes du moi.
Danger du procédé.
Nécessité de ramener sans cesse ses regards sur la réalité.

Introduction à la psychologie. — Des divisions de la psychologie. — Du corps.

Toutes les fois qu'on veut diviser d'une manière précise des phénomènes continuellement
mêlés et confondus, on ne peut éviter de les fausser un peu. Ainsi, quoiqu'il soit vrai de dire
que tout phénomène non passif est actif il ne faudrait pas en conclure que le moi est
tout actif ou tout passif, qu'une situation passive exclut une situation active. Pour que notre marche
soit éclairée il faut nécessairement que nous procédions par des divisions et des subdivisions. Il
faut analyser tout ce que la conscience nous apprend synthétiquement sur le moi, mais tout en
analysant il ne faut jamais perdre de vue la réalité ; il faut la regarder à chaque instant pour
se prémunir contre toute vue erronée. Ainsi, je voudrais après avoir séparé ces phénomènes en
eux mêmes et indépendamment du moi vous les présenter dans leur mélange et dans leur perpétuelle
alliance. Ce spectacle doit être embrassé dans sa complexité ; il faut voir cette action du moi
sur le non-moi, et du non-moi sur le moi se mêler, se suivre et se déterminer mutuellement.
Nous ne sommes guère actifs sans avoir été passifs, ou, en d'autres termes, l'activité ne
s'opère guère sans provocation ; nous ne sommes guère passifs sans être en même temps actifs.
Au moment même de l'activité, la passivité ne cesse pas, elle continue : l'action finie, la
passivité suit ; une autre activité recommence, et toujours la passivité excite l'activité, et
l'activité à son tour occasionne la sensibilité sans que cette succession s'arrête un seul instant.
Observons encore qu'il y a en nous plusieurs espèces d'activité, et presque toutes sont
simultanées. Nous sommes actifs ou passifs intellectuellement ou non intellectuellement, et
ces deux espèces d'activité et de passivité sont tellement mêlées que d'ordinaire on les confond
dans la sphère intellectuelle. Une chose se manifeste à vous, votre intelligence est d'abord
passive ; mais aussitôt elle se met en mouvement pour obtenir la connaissance ; la voilà active.
La connaissance obtenue nous apparaît avec le caractère de vérité, nous sommes passifs ;
mais notre esprit recherche si cette croyance est vraie ou fausse ... puis les phénomènes
recommencent et se confondent encore. Agissons-nous, notre corps se met en mouvement
(activité) ; ce mouvement du corps nous donne une sensation quelconque (passivité). Avons-
nous atteint la réalité, sensation de plaisir ou de peine ; aussitôt réaction : voilà donc
activité, passivité, nouvelle passivité, réactivité. Il y a plus encore, les phénomènes intellectuels
se produisent en même temps : l'intelligence s'applique à l'acte que j'ai produit, et le
connaît ; de là connaissance, croyance, réaction intellectuelle, mélange de tous les phénomènes.
De même dans la sensation, j'éprouve d'abord une peine ou un plaisir, et je suis passif ;
aussitôt et presqu'au même instant se manifestent en moi de nouveaux mouvements
actifs et involontaires, une affection, haine ou amour ; de là j'évite la peine et je cherche
le plaisir ; en sorte que les deux sphères intellectuelle et sensible se pénètrent et se croisent à
chaque instant. Ce serait donc une erreur de croire que nous sommes actifs d'un côté
et de l'autre passifs, qu'un phénomène s'accomplit tout à fait isolément et laisse place
à un autre phénomène, qui se déploie complètement à son tour. Nous ne sommes rien de tout
cela ; nous sommes une réalité qui agit, qui connaît, qui souffre au même instant : voilà
une vérité qui ne fausse pas la science. Mais ce n'est pas ainsi que les psychologistes ont
considéré le moi. On commence par voir tous ces phénomènes ; on les range sous des classes



plus ou moins exactes, et dès lors on ne se regarde plus, on tient la vue continuellement attachée sur le tableau. On invente des théories sur la réalité, tout en l'oubliant. Pour nous, ce n'est point ainsi que nous devons faire la science. Il faut bien diviser, puisque la nature de l'esprit le commande; mais il faut au moins se prémunir contre l'erreur, il faut jeter alternativement la vue sur les divisions et bien plus souvent sur les réalités; il faut couper les ailes à l'imagination.

Distinction de l'âme et du corps.

L'âme est une force.

Relation entre la force et la matière.

Jusqu'ici nous ne nous sommes occupés que du moi, pp[?] intelligent, et nous avons laissé de côté le corps comme chose entièrement à part et étrangère à nos études. Mais arrivés où nous en sommes on peut déjà sentir que le moi n'est pas le corps; le moi est un, le corps est multiple (matérialité, immatérialité). L'âme étant une force est immatérielle; mais cette force n'est-elle pas dans une molécule matérielle comme propriété de cette molécule, ou bien ne réside-t-elle qu'en elle-même et dans son essence? grande et indécise question. Pour la résoudre il faudrait connaître une force productive hors et au dessus de la matière qui la régit et l'organise, ou bien savoir si la force n'est qu'une propriété de la molécule. Cette question résolue expliquerait une foule de questions particulières dans lesquelles la question générale se décompose, et par ex. celle de savoir si la force intellectuelle, le moi, réside dans la matière ou hors de la matière. Or comment trouver cela par la conscience? La psychologie est impuissante, il faut monter plus haut et entrer dans l'ontologie, et chercher l'origine du monde. La généralité la plus élevée à laquelle l'homme puisse parvenir est l'existence. L'existence se décompose en deux parties, revêt deux formes, la matière et la force. L'existence sous ces deux formes est l'élément de toute réalité. Quels élémens contient le monde? la molécule matérielle et la force; voilà de quoi tout est sorti. Placera-t-on ces deux élémens l'un dans l'autre, ou bien les séparera-t-on et créera-t-on la force supérieure à la matière? Or, si l'on ne peut rendre compte du monde par des forces résidant dans chaque molécule, la force ne serait pas dans la molécule; par suite l'âme ne serait pas dans la matière. Mais cette question appartient à l'ontologie. — L'âme se distingue donc du corps, mais des difficultés se présentent.

Mélange et contact des phénomènes de l'âme et des phénomènes du corps.

Le corps est notre esclave; nouvelle distinction.

Il est bien sûr que les phénomènes du monde intellectuel se mêlent sans cesse avec les phénomènes du corps. Pour distinguer les phénomènes qui ont le moi pour but et pour point de départ des phénomènes qu'il aperçoit hors de lui, il faut être arrivé à l'étude particulière de ces phénomènes. Mais je vous en attendant vous indiquer par où ils se touchent et se mêlent. — Je suis en face du monde extérieur, mon œil est ouvert, les objets viennent frapper ma rétine, et c'est là une condition indispensable des opérations intellectuelles; l'objet extérieur dont on découvre la peinture et l'image sur la rétine ne produirait rien pour le moi, s'il n'avait produit d'abord un phénomène physiologique. Quel rapport, quelle alliance entre ces deux phénomènes, et cependant ils se touchent, ils sont comme nécessaires l'un à l'autre. Et dans les faits sensibles il y a une impression matérielle qui arrive jusqu'au moi; il est bien sûr que telle opinion qu'on adopte, les phénomènes se mêlent encore ici, que la sensation ne se produise que dans l'âme, qu'il n'y ait dans le corps qu'une simple impression, ou que le corps l'éprouve et qu'elle ne soit qu'aperçue par l'âme comme le pensaient les Stoïciens, ou bien enfin qu'elle se produise tout ensemble et dans le corps et dans l'âme, ce que je suis porté à croire, il y a encore mélange des deux phénomènes. La physiologie et la psychologie ont

deux réalités qui se distinguent et se séparent fortement en elles mêmes, mais dont les phénomènes se mêlent. Comment le corps multiple et matériel agit-il sur la force? Le corps est aux ordres de la volonté; nouvelle et forte distinction.

Ainsi nous trouvons que le moi se distingue du corps comme simple et comme force, mais que les phénomènes de l'un et de l'autre se mêlent et se confondent. Ensuite le corps nous apparaît sous deux rapports, comme vivant comme se nourrissant sans notre participation et indépendamment de nous, mais aussi comme notre esclave et notre instrument, une fois que tout ce qu'il lui faut pour la vie et la nutrition est achevé.

Marche à suivre dans l'étude des phénomènes. — Sensations.

Moi, non-moi, relations. phénomènes internes, actions, modifications; activité, passivité.

Interrogeant la conscience et la réflexion nous avons trouvé deux choses: le moi qui reste toujours, et les phénomènes qui le modifient, dont il est le sujet et dont cependant il se distingue. En cherchant à découvrir la nature et l'emploi du non moi, nous avons trouvé qu'il était une liaison une communication variée du moi avec les réalités externes. Par là l'énigme du non moi phénoménal a été expliquée; car cette première découverte nous a conduits à celle-ci, qu'il y avait des relations du moi avec le non-moi, établies de deux manières, que tantôt le moi se met en action et agit sur le monde extérieur, tantôt le monde extérieur sur le moi. De là, deux classes de phénomènes internes, actions et modifications. Et par là, indépendamment des caractères propres, essentiels au moi, deux caractères relatifs, deux facultés de relation, l'activité et la passivité. Par l'activité il sort de lui, il agit sur lui même et sur ce qui n'est pas lui; il éclaircit des connaissances, produit des actes, répond par des mouvements passionnés aux mouvements reçus. Par la passivité, il sent, jouit et souffre, il reçoit des modifications spontanées il voit. Tel est le tableau abrégé du monde interne mis en rapport avec le monde externe. Ainsi l'étude du moi, la science psychologique se compose de deux parties, l'une

Deux parties dans la psychologie: 1° le moi mis en relation avec le non-moi; 2° le moi, en lui même.

comprend le moi mis en relation avec ce qui n'est pas lui, l'autre le moi indépendamment de toute relation, isolé en lui même. Celle-ci contiendra la description de ses caractères propres, l'unité, l'identité, la personnalité. La réalité entre dans cette étude; tous caractères qui seraient dans le moi quand même il se trouverait être la seule réalité, mais qu'il pourrait bien ignorer. Il faudrait ensuite saisir ces caractères dans leur ppe, et là on arriverait aux limites de la conscience. En effet, chercher d'où émane le moi, chercher son ppe, ce quel est ce ppe de ses caractères, ce ne serait plus se renfermer dans la psychologie, et les lumières qui partent de la conscience seraient insuffisantes pour éclaircir cette question. Il faudrait dès lors entrer dans l'ontologie, et de ce côté la science du moi touche de près à la science de l'être. Cette partie de la connaissance de nous se sépare donc en deux moitiés dont l'une reste dans la psychologie et l'autre dans une autre science qui contient les grandes questions de l'origine, du séjour et de la nature de la force-âme.

Il y a plusieurs sortes d'activité, et plusieurs sortes de passivité.

L'autre partie de nos études plus complètement atteinte par la conscience nous présente deux grandes subdivisions; le moi est actif ou passif. Ces divisions nous conduisent à d'autres plus claires, et moins générales. En effet il n'y a pas une seule activité ni une seule passivité; il y en a de plus d'un genre: ainsi l'activité continuelle du moi n'est pas la même que cette activité qui me fait mouvoir mon bras et conduire ma plume, l'une purement intellectuelle

est continuellement éveillée, l'autre, énergique, motrice, ne se montre d'ordinaire qu'à l'ordre de la volonté
et bien que souvent la première produise à son tour, cependant on ne peut les confondre, et les
productions de l'une se distinguent bien clairement des productions de l'autre. Il y a encore une autre
espèce d'activité, qui naît de la passivité : quand une chose me frappe, j'ai peine ou plaisir, je
réponds au corps, je réagis ; la réactivité se distingue encore bien nettement de l'activité intellectuelle
et de l'activité motrice ou productive. — Même variété dans la passivité : passivité sensible et
passivité intellectuelle ; autre chose est de croire, état de passivité bien évident, autre chose est de
sentir, état bien évident encore de passivité. Il ne faut donc pas s'imaginer que tous les phénomènes
actifs soient de la même activité, et les phénomènes passifs de la même passivité ; ils ont une
foule de variations. Ils se partagent cependant en 3 groupes distincts ; les uns sont relatifs à
la sensibilité, les autres à l'intelligence, et les autres à la volonté. Il ne faut pas croire qu'il
n'y ait dans chacune de ces classes qu'activité et passivité, seulement l'une ou seulement
l'autre ; dans tout il y a à la fois activité et passivité. Il ne faut pas non plus fixer dans
votre esprit les mots par lesquels j'ai désigné d'abord ces trois groupes, bien que la distinction
soit véritable. Ces mots sont impropres comme il sera démontré plus tard, le faire maintenant ce
serait nommer ce qu'on ne connaît pas, imposer une dénomination à ce qu'on n'a pas étudié.
Nous commencerons par rechercher ce que sont les phénomènes sensibles, et nous allons voir
d'abord ce que contient cette 1ère classe.

Tous les phénomènes actifs se rapportent à trois chefs, sensibilité, intelligence, volonté.

Vous savez tous qu'être sensible c'est sentir, et que sentir implique 3 choses, ce qui sent
ce qui cause la sensation, et la sensation elle même. Il y a dans ce rapport du moi au monde
extérieur 2 réalités, et un ou plusieurs phénomènes. Nous avons trouvé cette existence de 2 réalités
et des phénomènes intermédiaires non seulement dans le sentir, mais dans le connaître, dans l'agir,
et dans toutes les positions du moi. Dans le sentir le phénomène s'appelle sensation, et part de
ce qui n'est pas nous ; ainsi, nous recevons la sensation, nous réalité ; la cause, le point de départ
de la sensation est une autre réalité externe : Cherchons maintenant ce qui distingue les sensations.

Analyse du fait de sentir.

A la première vue nous les apercevons sous deux aspects ; elles sont ou des conditions de la
connaissance, ou elles ne sont que sensations, elles ne sont qu'elles mêmes, agréables ou
désagréables. Ainsi, voilà les deux points de vue divers sous lesquels nous apparaît la sensation.
Or, toute la première classe appartient à la connaissance ; je l'abandonne donc pour l'instant et je
ne la reprendrai qu'arrivé à l'étude des phénomènes intellectuels. Je considère seulement la seconde
face, où les sensations nous apparaissent comme pénibles ou agréables, comme purement sensibles.
Or, les sensations, bien que portant toutes le caractère de peine et de plaisir et sous ce rapport
toutes uniformes, sont toutefois infiniment variées par les causes qui les excitent, et les
différentes parties de la sensibilité qu'elles affectent ; vous allez le sentir à l'instant par
cette énumération rapide et complète.

Deux sortes de sensations : 1° conditions de connaissances 2° simplement affectives.

La 1ère classe de sensations, les plus faciles à apercevoir et les plus grossières, ce sont celles qui
affectent quelqu'un de nos 5 sens, sensations qui toutes se localisent.
Il y en a d'autres qui se localisent aussi sans affecter pourtant aucun des 5 sens (ainsi quand
je suis frappé), mais elles m'arrivent sans l'intervention d'aucun de mes 5 sens. Ces dernières
sensations sont accidentelles.
Il y en a d'autres qui ne frappent non plus aucun sens, qui se localisent, et qui de plus
reviennent comme par nécessité, et que pour cela j'appellerai périodiques. Ainsi, quand je suis resté
long-temps dans l'inertie, j'éprouve un besoin d'action, qui non satisfait me fait éprouver de la

Sensations purem. affectives. 1° affectant l'un des 5 sens et se localisant. 2° accidentelles, se localisant 3° periodiques, se localisant.

peine, et qui satisfait me fait éprouver du plaisir. quand, au contraire, j'ai agi pendant long-temps, ...
fatigue; sensation de peine; repos plaisir.. idem de la faim et de la soif. Voilà les plus grossières les plus
matérielles de nos sensations.

4° sentiment de la vie, ne se localisant pas.

A mesure que nous quittons la superficie de notre corps, et que nous rentrons en lui sans arriver
pourtant jusqu'à cet endroit de nous où le moi se connaît, sans pénétrer jusqu'à la conscience,
nous éprouvons des sensations qui ne se localisent pas, qui courent dans tout notre corps, et qui moins
matérielles se distinguent encore de l'intelligence. Ainsi, quand je suis dans un état de repos parfait
je sens ma vie physique, ma force vitale parcourir tous mes membres. Ce sentiment qu'on
appelle sentiment de la vie est délicieux.

5° sensations indépendantes du corps, résultant de la facilité et de la difficulté du développement du moi, sans application particulière.

Jusque là nous sommes dans les limites du monde extérieur et encore hors du moi, au delà
commence le monde intime, et nous arrivons au moi. Un sentiment analogue au sentiment de la vie
physique se présente. La conscience a le sentiment de sa propre force, de son activité; c'est là
proprement l'amour de soi, mais encore pur, encore indépendant de toute application particulière,
de toute relation individuelle. Si cette vie interne, cette vie qui est, à proprement parler, la mienne,
le moi, se développe aisément, le plaisir le plus vif m'affecte, et la plus grande peine est gênée
et son exercice difficile.

6° plaisir de connaître, douleur d'ignorer; plaisir, résultant de l'objet connu (beau, vrai, juste), douleur dérivant d'une source semblable (laid, faux, injuste).

Maintenant si cette conscience tout à l'heure inerte, cette force moi s'applique à l'intelligence
et développe ce qu'on appelle en nous entendement, outre le plaisir de nous développer, qui
n'est que le sentiment qui précède, résultant du moi actif, au lieu de résulter du moi inerte, il y
a encore le plaisir de connaître et la peine d'ignorer. Ensuite, selon l'objet qu'atteint l'intelligence,
selon la nature de ce qui m'est connu ou ignoré, il naît encore un nouveau plaisir ou une
nouvelle peine d'une nature particulière. A la vue par ex. du beau, connu et trouvé par le moi,
il n'y a pas seulement plaisir du développement intellectuel, le plaisir de connaître, mais
encore un autre plaisir, joie d'avoir vu le beau, plus pur, plus désintéressée que toutes les
autres joies. De même si je n'arrive qu'à voir le laid, si je ne découvre que lui à la place
du beau que je cherchais, il n'y a pas seulement peine d'ignorer, ni peine d'un développement
inutile, d'un but manqué, il y a peine d'avoir vu le laid. Des sensation particulières et de
même espèce s'élèvent en nous à l'occasion du vrai et du faux, du juste et de l'injuste,
de l'utile et du nuisible. Ainsi non seulement connaître et ignorer causent du plaisir ou de
la peine, mais encore ce qu'on connaît et ce qu'on ignore cause un autre plaisir et une autre peine.

7° sentiment de sympathie.

Outre ces plaisirs ou ces peines dérivés des grands objets de la connaissance humaine il
est encore en nous des peines et des plaisirs tout à fait particuliers. Quand nous voyons un
être capable de peine ou de plaisir, nous éprouvons nous mêmes q.q. peine ou q.q. plaisir. C'est là
ce qu'on appelle sentiment de sympathie. Quand nous rencontrons q.q. chose qui nous ressemble,
qui se rapproche de notre nature, nous avons du plaisir et vice versâ. On ne peut expliquer
d'où viennent de tels sentiments, mais il est bien sûr qu'ils existent.

8° de même pour l'activité productrice que pour l'activité intellectuelle.

Enfin, non seulement l'activité intellectuelle nous cause, en se développant, bien ou mal,
mais encore il y a en nous des peines et des plaisirs, qui dérivent de notre activité productrice.
Quand nous produisons, nous sentons, si cette productivité est favorisée, plaisir; si contrariée, peine.
Si de plus notre productivité enfante le beau, cet objet spécial nous cause un plaisir spécial; et
de même nous sentons une peine spéciale si notre activité ne produit que le laid.

Toutes ces sensations se réduisent à deux classes; agréables. désagréables.

Il y a sans doute d'autres causes de sensations; nous ne voulions pas faire une énumération
complète, mais seulement montrer qu'elle n'était pas impossible. Abandonnons toutes ces
particularités. Nous voyons que toutes les sensations se réduisent à deux classes; elles sont agréables, ou
désagréables.

Entre toutes les sensations agréables il n'y a que des degrés, des différences particulières, mais aucune différence de nature. Entre toutes les autres il n'y a de même que des degrés, mais aucune séparation totale.

Mouvements réactifs, ou passions ; description.

Telle est l'impression sensible, la sensation telle qu'elle nous frappe d'abord. De là naissent des réactions. Dès que nous avons éprouvé la sensation agréable, notre moi réagit sur la sensation, il la trouve douce, il l'aime, il se réjouit, il a de la joie et de l'amour ; mais si la sensation pénible nous frappe, notre moi la repousse, il la craint, il la hait, malgré lui et indépendamment de sa volonté : il n'est pas responsable des réactions sensibles, elles sont fatales.

Plus tard nous ferons la difficile analyse de cette réaction sensible ; nous en découvrirons les lois générales, et au moyen de ces lois nous pourrons expliquer toutes les passions, l'amour, l'amitié, la haine, tout ce qu'on appelle d'ordinaire le cœur humain, et alors toutes les passions, suite de la sensation, s'expliqueront à nos yeux avec une clarté parfaite et une entière évidence.

Mouvements réactifs ou passions. — Sensibilité.

Passions, suite de la sensation.

Ne nous inquiétons pas encore de la nature de ce qui souffre ou jouit en nous ; ne nous demandons pas s'il y a une sensibilité physique et une sensibilité interne ; si celle-ci ne se décompose pas en sensibilité morale et en sensibilité intellectuelle ; si l'autre n'offre pas de semblables subdivisions ; le temps n'est pas encore venu de traiter ces questions. Je n'ai voulu décrire que les phénomènes de la sensibilité. Or, il a fallu commencer par leurs commencements, il a fallu chercher ce que c'était que sentir ; car c'est là l'essence de la sensibilité, et avant d'avoir senti, rien ne se manifeste en elle, mais aussitôt qu'elle a été frappée il s'y développe des phénomènes qui ont pour occasion pour condition la sensation elle même, et qui une fois nés s'en distinguent et s'en séparent. Ainsi, sans savoir ce qu'est la sensibilité nous pouvons connaître ce qu'elle contient, la sensation et ses suites, le sentir lui même et les phénomènes qui en résultent. Ainsi, nous atteignons tous les phénomènes sensibles ; et après avoir examiné la sensation comme la 1re manifestation de la sensibilité, après avoir classé ses différences, toutes les différentes causes qui la produisent, nous avons maintenant à nous occuper de ce qui la suit, des réactions sensibles. Plus tard, je chercherai la nature de la sensibilité.

Sentir, c'est jouir ou souffrir. point de départ des applications subséquentes.

Si la sensation n'était ni agréable ni désagréable, ni douce ni pénible, la sensation ne serait pas sentie ; nous ne pouvons comprendre ce que c'est que sentir sans peine ou plaisir ; et s'il était possible qu'un homme restât sans jouir et sans souffrir, bien que les objets du dehors pussent frapper ses organes néanmoins cet homme ne sentirait pas. Jouir et souffrir sont les expressions qui rendent tous les phénomènes sensibles ; telles sont les affections nécessaires qui en sont le fonds. C'est donc de là qu'il faut partir pour décrire les phénomènes divers de la sensibilité ; les différentes réactions qui suivent la sensation.

Facilité de l'observation des phénomènes sensibles.

Je me place d'abord dans l'état de sensation agréable et je vais tâcher d'en saisir les mouvements. Les phénomènes sensibles sont plus évidents peut être et plus faciles à saisir que tous les autres du monde interne. car, comme le moi n'agit pas dans les phénomènes sensibles ou du moins qu'il n'a pas voulu agir, son attention se partage assez facilement entre l'observation et l'objet observé. Dans la réaction qu'il produit la volonté n'est pour rien ; sa liberté ne s'est pas déterminée. Il peut donc appliquer cette liberté, il peut vouloir connaître ce qui se passe en lui. De plus, comme toutes les sensations q.q. diverses qu'elles soient causent en lui les mêmes effets et sont l'occasion des mêmes phénomènes il peut de toutes choisir les plus grossières, les prendre aussi loin de lui, aussi hors de sa propre nature qu'il le veut, et ainsi cette observation faite sur la partie de lui même qui lui est comme la plus étrangère

et plus claire et plus facile.

I

Mouvements qui suivent la sensation agréable: Joie, ou dilatation; Amour ou expansion.

Lorsque je suis affecté agréablement ~~ou désagréablement~~, le premier mouvement qui se passe en moi, le premier effet sensible est un mouvement qu'on appelle dilatation. La sensibilité se dilate, c.à.d., s'épanouit; c'est le premier phénomène de la réaction sensible; son nom connu est la joie, son essence est la dilatation. Mais à peine s'est-il produit, qu'un autre se développe dans la sensibilité, son nom scientifique est mouvement d'expansion, et son nom ordinaire, l'amour. La sensibilité s'épanouit, mais aussitôt elle s'avance c.à.d. vers l'objet et elle se répand à sa rencontre. Ainsi, q.q. soit la cause de la sensation, idée ou réalité, qu'elle soit vague ou localisée peu importe, toutes les fois que la sensation quelle qu'elle soit nous est agréable, la sensibilité se dilate et fait en même temps un mouvement expansif. En même temps que ces 2 faits se passent, notre conscience témoin inévitable du monde interne aperçoit la sensation, la joie et l'amour; mais d'abord notre intelligence n'en reçoit que la manifestation, elle voit ces faits elle ne les regarde pas, ils viennent la frapper sans la faire réfléchir. C'est pourquoi je distingue le premier moment où l'intelligence reçoit passivement la vue des faits, et celui où elle s'y applique et réfléchit sur eux; car cette reflexion les modifie et les change en grande partie.

Aperception de ces deux faits par la conscience. Ils sont dans leur pureté, et égoïstes d'un égoïsme caché, qui ne se sait pas encore.

Avant que l'intelligence ait sondé la nature de ces phénomènes, ils sont dans un état de spontanéité: tant qu'ils durent dans cet état je les appelle purs, sous deux rapports; le 1er parcequ'ils ne sont mêlés d'aucun phénomène opposé, le 2e parceque l'intelligence n'aperçoit encore ni dans l'un ni dans l'autre l'égoïsme qui s'y cache. Avant que l'intelligence se soit appliquée aux mouvements de la sensibilité nous croyons nous réjouir de la beauté de l'objet, nous avons l'idée vague que nous l'aimons en lui même, que nous ne sommes joyeux et ne l'aimons que parceque nous avons aperçu le bon et le beau; mais dans le fait nous ne nous réjouissons que parceque nous sommes affectés agréablement, nous n'aimons l'objet que parcequ'il augmente notre bien être. Il y a donc là un véritable égoïsme, mais un égoïsme caché, un égoïsme qui ne s'est pas encore connu lui même. Ces deux faits ne sont pas encore l'amour, désir réfléchi, mais c'est pourtant l'amour, désir, l'égoïsme en fait le véritable fond. Voilà les deux faits dans leur pureté, sous un rapport. Voici encore pourquoi je les appelle purs; ils regnent à ce moment seuls dans la sensibilité, il ne s'y mêle pas de phénomène contraire, ils sont uniques, ils sont purs. Voyez l'intelligence à la naissance de la joie et de l'amour; la joie et l'amour la partagent toute entière et lui suffisent complètement, mais bientôt d'autres faits viennent s'y confondre, s'y modifier, altérer la pureté des premiers mouvements.

La reflexion corrompt leur pureté, en y mêlant d'autres phénomènes, et en découvrant l'égoïsme de ces 1ers mouvements.

En effet, dès que notre intelligence s'applique à la joie et à l'amour, elle conçoit la possibilité d'une cause de mal, elle comprend que cet état de bien être peut peut bien cesser, que ce plaisir finisse ou s'altère. Aussi dès que la possibilité d'une cause de mal est conçue, notre sensibilité développe de nouveaux phénomènes, qui se mêlent à la joie et à l'amour, et en corrompent la pureté primitive. En effet, cette idée d'une cause possible de souffrance occasionne l'aversion, c.à.d. un mouvement qui fait rentrer la sensibilité en elle même. La joie se mêle d'inquiétude et de crainte, l'amour de haine pour le mal qui menace: c'est ce que tout le monde a senti. La pureté primitive des mouvements développés par la sensation est encore troublée d'une autre façon; c'est que notre reflexion découvre que si nous nous réjouissons c'est à cause de nous, si nous aimons c'est à cause de nous. Car l'objet ne changeant pas et restant le même nous déplairait s'il nous causait de la peine, et pourtant il était beau,

et il est encore beau; ce n'est donc pas sa beauté qui nous charme. Ainsi la réflexion intellectuelle s'attache aux deux mouvemens d'expansion et de dilatation; elle en corrompt la pureté, soit en mêlant d'autres phénomènes opposés au premier, soit en découvrant l'égoïsme qui s'y cache.

3° Sentiment de privation; désir de possession. Dégoût resultant de la vue des imperfections de l'objet possedé. Désir d'un objet plus parfait; nouvelles passions, nouveaux dégoûts.

Ce n'est pas tout, et là ne se borne pas la phénomenalité sensible. L'amour quel qu'en soit d'ailleurs son objet est proprement un mouvement expansif de la sensibilité vers la cause de la sensation agréable mais il n'est que cela. Il n'y a donc rien en lui qui tende à la possession de l'objet, qui attire l'objet à nous; il le voit, il l'aime et se suffit à lui même. Mais dès qu'il a duré plus ou moins long temps dans cette pureté primitive, il ne se contente plus de lui même; il lui faut q.q. chose de plus positif: notre sensibilité n'est plus satisfaite de ses premiers mouvemens; alors le sentiment de privation commence et bientôt suit un autre mouvement qui attire l'objet, mouvement attractif, mouvement de désir. Ainsi, voyez-vous une rose, sa vue vous affecte agréablement; de là sentiment de joie et sentiment d'amour, dont bientôt la pureté se trouble par le fait même de la reflexion intellectuelle qui découvre l'égoïsme et y mêle les phénomènes opposés de crainte et d'inquiétude; puis l'amour et la joie ayant duré q.q. temps mêlés des autres phénomènes se lassent d'eux mêmes, un mouvement de désir leur succède; vous cueillez la rose, vous en prenez possession. Mais bientôt vous acquérez l'assurance que la possession d'un objet ne peut être assez intime; toute possession vivement désirée est nécessairement imparfaite. Car on voudrait passer p.a.d. l'objet désiré dans sa propre nature, et toute autre possession ne peut satisfaire le désir; de là même le dégoût, ou une autre privation. Ensuite q.q. beau que soit l'objet, par sa possession même il paraît imparfait, c.a.d. il paraît comme il est; car il ne se peut pas qu'un objet connu à fond présente cette perfection qui n'est pas des choses humaines. Il y a donc imperfection dans l'objet, imperfection dans la possession; double imperfection, double privation, double dégoût. La passion finit comme finissent toutes les passions; de nouvelles passions recommencent, de nouveaux mouvemens, et finalement de nouveaux dégouts. Telle est donc l'histoire de la réaction sensible, quand elle est produite par un objet agréable. D'abord naissent la joie et l'amour, purs sous 2 rapports, et qui nous suffisent; mais bientôt leur pureté s'efface de deux manières, par le fait de la reflexion intellectuelle, le désir de la possession, ou le sentiment de la privation commence de là un mouvement attractif pour nous rendre maître de l'objet; bientôt après le dégoût, nouveau désir d'un objet plus parfait, et d'une plus complette possession.

II.
Mouvemens qui suivent la sensation désagréable 1° contraction, douleur; 2° concentration, aversion.

A la suite d'une sensation désagréable notre sensibilité se resserre au lieu de se dilater, comme dans la joie. Il y a contraction, il y a ce qu'on appelle tristesse, irréfléchie, pure de tout mélange, et p.a.d. naïve. Alors la sensibilité se retire et se détourne de l'objet; il y a mouvement de concentration, et, comme notre langue le dit fort bien, aversion. Voilà donc que nous trouvons la douleur et l'aversion, qui s'opposent à la joie et à l'amour. Dans le premier moment il y a encore pureté dans la douleur et l'aversion, nous croyons détester l'objet qui nous fait souffrir pour lui même et à cause de sa propre nature mauvaise et nuisible, et non pas pour notre propre souffrance. De plus, il y a un moment, mais un moment presqu'imperceptible où il ne se mêle pas de faits opposés à ces deux mouvemens. Mais observez ici qu'on peut rester fort long-temps dans la pureté de la joie et de l'amour, tandisque la pureté de la douleur et de l'aversion ne peut durer long-temps; en voici la raison, qui est évidente.

La pureté de ces deux faits dure bien moins long-temps que celle de la joie et de l'amour. — Pourquoi?

Nous sentons de suite dans la tristesse et l'aversion le manque, l'absence du bien être; le mal est là qui nous presse de nous en délivrer, tandisque la joie et l'amour pendant lesquels nous

sommes heureux et à l'aise peuvent durer long-temps et nous suffire. Quand nous souffrons
la tristesse et l'aversion restent pures dans un instant inappréciable, mais le sentiment de
privation du bien être en fait naître l'amour et le désir. En effet, l'idée que le mal peut cesser
fait naître l'amour pour cette cause possible, qui doit finir la tristesse et l'aversion; et
aussitôt l'amour détermine le mouvement attractif du désir, et de plus l'espérance que je
décrirai plus tard. Ainsi, se perd d'abord et de suite leur pureté par le mélange de phénomènes
opposés, un peu plus tard, mais inévitablement aussi elle se perd par la reflexion de l'égoïsme.

C'est ainsi que par l'application volontaire de l'intelligence à la réaction sensible les premiers
phénomènes se mélangent et se modifient de phénomènes opposés. Suivons l'histoire de la passion:
nous avons vu que l'amour et la joie ne nous suffisent pas; dans les sensations pénibles vous savez
ce qui arrive un peu plus tard; lorsque la douleur et l'aversion durent, que la cause du mal ne s'en
va pas de nous ou n'est pas écartée de nous, il arrive que notre sensibilité s'accoutume à la
douleur et à l'aversion; ces deux sentiments s'émoussent, s'affaiblissent, et ainsi affaiblis on les
appelle mélancolie, qui est une douleur et une aversion persistantes, mais avec des caractères moins
violens. Il ne faut pourtant pas croire que les phénomènes qui suivent la douleur et l'aversion
s'adoucissent comme ces 2 premiers mouvements; au contraire, l'amour et le désir d'une cause de bien
n'en sont que plus vifs et plus énergiques. Une personne mélancolique, bien que moins souffrante
qu'une autre qui reçoit une sensation subite et forte, a un désir bien plus actif du bien être; la
cause en est que le désir s'est accru, mûri et fortifié par la reflexion.

Telle est l'histoire de la sensation agréable et de la sensation désagréable. Nous n'y avons
reconnu qu'un petit nombre de mouvements simples et distincts. Des deux côtés nous avons trouvé
deux mouvemens de même espèce, l'épanouissement et la contraction, la joie et la douleur, deux
phénomènes qui ne se mêlent à aucun autre, qui ne se placent dans aucune classe, qui ne sont
chacun que de sa propre espèce, sui generis; ensuite naît de chaque côté le mouvement d'amour
ou d'expansion, d'aversion ou de concentration, qui se distinguent aussi de tout autre mouvement,
de tout autre phénomène.

Après ces mouvemens primitifs je n'en distingue plus qu'un seul, simple et distinct comme eux.
C'est le mouvement attractif, le désir, qui naît, à la suite des deux sensations différentes, de causes
diverses, mais dont la nature est toujours d'attirer vers le moi des causes de bien être. Tels sont
les cinq mouvemens simples qui suivent la sensation agréable ou désagréable; tout autre, q.q.
paraisse sa simplicité se compose d'un ou de plusieurs d'entre eux, et d'une ou de plusieurs
conceptions intellectuelles. Qu'est-ce, par ex., que l'on a nommé espérance? Est-ce un mouvement
simple ou composé? Or, il est visible que l'espérance se compose d'un phénomène intellectuel, et de
deux phénomènes sensibles. Quand nous concevons une cause de bien, cette conception nous occasionne
un mouvement d'amour et un mouvement attractif, ou désir. Ces deux mouvemens s'ajoutant
à la conception d'une cause de bien être forment ce qu'on appelle espérance. L'Espérance n'est
donc pas un mouvement simple, mais un mouvement composé.

Il en est de même de la crainte. Quand nous concevons une cause de mal, aussitôt un
mouvement d'aversion se manifeste en nous, et q.q. fois s'y ajoute un mouvement de désir
qui attire à nous des causes de bien, qui peuvent détruire l'effet du mal. Les causes de bien sont
donc connues, aimées, et par là la crainte se complique d'espérances. Ainsi, ces phénomènes ne
peuvent être rangés parmi les phénomènes simples. Ce sont des phénomènes simples qui les composent
avec une conception intellectuelle quelconque. Dans la crainte et dans l'espérance, ce qui les

caractérise, c'est la conception d'une cause possible de bien ou de mal.

avec cette théorie on peut expliquer toutes les passions.

Voilà toute la réaction sensible avec les cinq phénomènes simples que nous y avons trouvés. Je crois pouvoir rendre compte de tout ce que les moralistes mettent dans le cœur humain. Ainsi, l'amour, l'amitié, l'ambition, l'avarice ne sont que des mélanges de ces phénomènes avec des conceptions intellectuelles particulières. Qu'est-ce, par ex., que l'amour du beau? idée d'une chose belle et de la beauté, conception d'un objet agréable, joie et amour. Qu'y a-t-il dans la satisfaction d'avoir bien fait? Il y a 3 plaisirs distincts, vue du juste, de son accomplissement, approbation morale &c. ainsi familiarisés avec cette théorie vous expliquerez toutes les passions, tous les sentiments qui, simples de nom, sont composés et souvent très compliqués de fait.

Lois de la Passion.

Reconnaissance d'un nouvel élément dans les mouvemens qui suivent la sensation désagréable. L'aversion contient deux élémens, la ~~haine~~, ou désir négatif qui se retire; et l'aversion.

Nous devons, je pense, ajouter un mouvement simple de plus à ceux que nous avons déjà découverts et constatés. Nous devons reconnaître que l'amour et le désir s'opposent tous deux à deux mouvements contraires, que non seulement le moi repousse et écarte bien loin, mais qu'il s'écarte lui même, qu'il fuit l'objet de la sensation désagréable, qu'il le hait, et que le mouvement que nous avons nommé aversion en contenait véritablement deux inséparables, mais distincts. Ces deux mouvements dont l'un sera la haine, et l'autre l'aversion, mais la haine et l'aversion encore irréfléchis formeront avec la tristesse les 3 phénomènes, suites de la sensation désagréable. On peut appeler l'aversion et le désir du nom commun de désir, parceque le désir proprement dit sera le désir qui veut, le désir positif; l'aversion sera le désir qui ne veut pas, qui tend à repousser q.q. chose, le désir négatif. Ainsi, se régularise, c.à.d., l'ensemble de la réaction sensible; non pas que nous devions céder à un vain amour de symétrie, mais nous eussions été étonnés de ne pas la trouver.

Nous allons maintenant chercher les lois de la sensibilité, et voici la fin et le but des mouvements sensibles.

Tous les phénomènes qui se passent dans la sensibilité sont ou excitants, ou réactifs. Comme excitants, ils se réduisent à un seul, la sensation agréable ou désagréable. Les phénomènes réagissants sont au nombre de six; d'un côté, joie, amour, désir, de l'autre, tristesse, haine, aversion.

Tous les phénomènes qui se passent dans la sensibilité, et qui mettent en rapport, sous ce point de vue, le moi avec le non-moi se partagent en deux classes distinctes. La sensibilité étant q.q. chose d'inerte ne se met pas en mouvement de soi même. Rien ne se passe dans la sensibilité tant qu'elle n'est pas excitée. Ainsi excitation, irritation, sensation, tel est le premier fait du monde sensible, et comme aucun autre ne se produit avant lui, on peut dire que tout en dérive. Il y a donc deux classes distinctes de phénomènes sensibles, les phénomènes excitants et les phénomènes réactifs, réagissans. Nous éprouvons les premiers, le monde extérieur en est le point de départ; ils aboutissent à nous, nous en sommes le terme. A peine se sont-ils produits dans la sensibilité qu'elle réagit; la réaction se compose de certains mouvements qui paraissent à la suite de la sensation. Distinguons donc bien dans la sphère sensible les phénomènes excitans et les phénomènes réagissans. Les phénomènes excitans se réduisent à un seul, la sensation qui peut être agréable ou désagréable mais qui ne peut pas être autre chose; les faits réactifs dérivent de là. Ainsi, suivre ces phénomènes en partant de la duplicité de la sensation, c'est se mettre sur la voie pour découvrir tous les phénomènes réactifs. C'est pourquoi nous avons considéré la sensibilité réagissant et sous l'impression agréable et sous l'impression désagréable. Tous les phénomènes simples que nous avons décrits nous ont paru être les seuls phénomènes simples de la réaction. En effet, tous les phénomènes sensibles devant suivre les phénomènes excitants, comme les excitans sont au nombre de deux, il est clair que l'analyse des faits produits par ces deux excitants doit donner tous les faits sensibles particuliers. Il faut seulement que les 2 analyses soient complètes.

Nous croyons avoir atteint ce résultat. Nous devons donc avoir tous les mouvemens sensibles. Or, ces mouvemens sont au nombre de six, la joie, l'amour, le désir; la tristesse, la haine, l'aversion. Si ce sont là les seuls phénomènes simples on doit pouvoir avec ces élémens composer toutes les passions. Nous verrons plus tard si ce fait que nous présumons est vrai. Jusque-là nous l'admettons hypothétiquement, sur la foi du raisonnement à priori.

1re loi des phen. reactifs: qu'il y a de commun dans les mouvemens sensibles, c'est d'être réactifs, déterminés fatalement par une affection agréable ou désagréable, par conséquent par des causes étrangères.

Examinons maintenant ce qu'il y a de commun entre tous les phénomènes réactifs. Par là non seulement nous découvrirons la loi générale de ces 6 mouvemens, mais encore nous arriverons à la connaissance des lois de la sensibilité. Or, nous avons remarqué que tous ces phénomènes ont pour caractère commun de naître à la suite d'une sensation. Ils sont sous ce point de vue tous réactifs, comme résultats de l'excitation produite dans la sensibilité par des causes extérieures. Il est de la dernière évidence que la sensibilité n'éprouverait ni joie ni tristesse, ni amour ni haine ni désir ni aversion si elle n'était affectée ni agréablement ni désagréablement.

Différence entre cette activité, et l'activité intellectuelle libre et l'activité volontaire.

C'est sous ce rapport que l'activité sensible diffère de l'activité intellectuelle libre, et de l'activité volontaire. Quand nous nous mettons à la poursuite d'une vérité, c'est librement que nous agissons: il y a bien une occasion qui nous pousse à agir, une idée qui fait naître en nous la détermination, mais c'est librement que nous nous déterminons. Nous sommes libres, en un mot, nous nous possédons nous mêmes. C'est en vertu de cette possession que nous nous attachons à la poursuite de la vérité. Il en est de même quand nous avons résolu de faire une action corporelle, de produire un effet à l'extérieur, le mouvement part librement de nous, il n'est pas le résultat d'une action préalablement exercée, dont notre action elle même n'est que la réaction. Il y a ici des motifs qui ont déterminé la liberté; mais l'acte est libre, il n'est pas fatal, il n'est pas nécessaire. Voilà donc notre activité qui n'est que réactive, qu'involontaire: elle part de nous en vertu de cette force, dont nous avons la libre disposition, qui est à nous, qui est nous. Mais l'activité sensible, cette activité essentiellement réactive, fatale, involontaire, qui n'est activité que pour se mouvoir sous une influence étrangère, despotique, pour pouvoir en être l'instrument, l'esclave, qui n'est en q.q. sorte activité qu'autant qu'il le faut pour être passive ne ressemble-t-elle pas à l'activité de l'intelligence dans la spontanéité, dans cet état soustrait au domaine du vouloir? Là l'intelligence agit non seulement sans la volonté, mais malgré elle. Il ne dépend pas de nous de dire à la conscience: arrête-toi, ou parle nous tel ou tel langage, ne nous montre que tel ou tel objet; la conscience est soumise à un autre maître que nous, sa fonction est de nous révéler des faits, peu importe que nous voulions les connaître; ce n'est pas nous qui lui avons donné sa mission, ce n'est pas nous qui pouvons la lui ôter.

Ressemblance de cette activité avec l'activité de l'intelligence dans la spontanéité. — différences.

Entre l'activité sensible et l'activité intellectuelle spontanée il est beaucoup de traits de ressemblance. Il faut d'abord que dans les 2 cas q.q. chose d'étranger vienne éveiller la faculté d'agir. Elle n'agit point par elle même dans la conscience, il faut qu'un fait interne frappe la faculté de voir, la faculté de conscience pour que cette faculté s'applique: il faut de même qu'une cause quelconque excite, irrite la sensibilité pour qu'elle s'éveille et réagisse. Mais il est des différences entre les deux activités: l'activité sensible se manifeste par des mouvemens évidens; il n'y a pas de mouvement dans l'activité intellectuelle spontanée. Il semble ensuite que dans la vue intellectuelle les objets vus ne jouent pas un plus grand rôle que la faculté elle même qui les voit; la connaissance de nous mêmes que nous avons dans le fait de conscience nous parait dériver autant de la faculté de voir que des choses elles mêmes

qui mettent en jeu cette faculté. La conscience n'a pas besoin d'être excitée pour voir. L'intelligen
spontanée nous semble être la nature humaine qui est voyante, qui est capable de connaître.
quand rien ne s'offre à elle, elle ne connait pas, le fait de la vue n'est pas, parceque les objets à voir
manquent; mais la faculté de voir est avant les objets, elle est indépendamment d'eux. Elle ne voit
pas, parceque rien ne se présente, mais elle est prête à voir, elle n'attend qu'un objet; que cet objet, il soit
n'a pas besoin d'agir sur elle, de l'exciter, de l'irriter, il suffit qu'il se montre, elle le voit. On ne peut
pas dire que l'objet exerce une action sur l'intelligence, il n'entre dans la vue intellectuelle que
par sa présence, et non comme puissance qui crée une faculté ou en éveille une endormie. L'intelligence
ne dormait pas en effet; ce n'était pas le spectateur qui manquait, c'était le spectacle. Elle
n'attendait pas que q.q. chose vint mettre fin à son sommeil, remplacer la léthargie par l'activité
elle attendait que q.q. chose vint lui donner l'occasion de s'exercer elle même, parcequ'elle ne peut pas
s'exercer dans le vide, parcequ'elle ne peut produire la vue qu'à condition d'un objet susceptible
d'être vu. Il en est de l'intelligence spontanée comme d'un miroir: avant l'objet réfléchi, le miroir
a la faculté de réfléchir; ce n'est pas l'objet qui la lui donne, l'objet ne coopère à la réflexion
qu'en fournissant au miroir l'occasion de réfléchir. L'intelligence est donc voyante avant de voir,
ce ne sont pas les faits qui passent devant elle qui l'éveillent et la rendent voyante. Elle met
p.a.d. autant du sien dans la vue que l'objet sans lequel la vue ne peut pas être, mais qui ne
fait qu'exercer la faculté sans la créer, sans lui donner l'existence. Nous concevons, au contraire,
la sensibilité comme profondément endormie tant qu'elle n'a pas été excitée par la sensation;
une impression vient elle l'irriter, la capacité de réagir s'éveille en elle. Elle existait auparavant
il est vrai, mais elle a été p.a.d. découverte, animée, mise en mouvement, et le mouvement
ne part pas d'elle, c'est la cause externe qui fait tout; elle ne se contente pas d'être présente,
elle agit, elle fait sentir sa présence. La présence de l'objet suffisait à l'intelligence spontanée; il
n'avait pas besoin de la lui annoncer par une impression quelconque, se montrer c'était assez.
Mais pour la sensibilité il faut que la cause lui fasse sentir qu'elle est là, il faut que le
plaisir ou la peine excitent cette force inerte qui sans eux continuerait à dormir. — En résumé,
dans l'activité intellectuelle les objets vus entrent comme un terme nécessaire dans le rapport
de connaissance, mais ils ne peuvent rien sur la formation ou l'existence du second terme
du rapport, de la faculté de connaître; tandisque dans l'activité sensible, la faculté de sentir
est en q.q. sorte éveillée, produite par la cause de la sensation. Ainsi, nous distinguons l'activité
sensible non seulement de l'activité intellectuelle libre, et de l'activité volontaire, mais aussi
de l'activité intellectuelle spontanée, qui a plus de rapport avec elle que les 2 premières
espèces d'activité, mais qui se distingue d'elle cependant par les traits que nous venons d'indiquer.
Nous posons donc comme loi suprême de l'activité sensible ou des mouvements de réaction
qu'ils sont le résultat fatal et immédiat de la sensation et de l'excitation.

2e loi des phénomènes réactifs: l'énergie de la réaction est en raison de l'énergie de l'excitation.

La 2e loi commune à tous les phénomènes réactifs, c'est qu'ils sont d'autant plus énergiques
que la sensation elle même est plus énergique et plus violente. Plus la sensation agréable a été
vive, plus la joie, l'amour et le désir sont vifs. Si la sensation redouble d'activité, avec elle
redoublent d'activité l'amour et le désir. Il en est de même des mouvements qui suivent
la sensation désagréable; ils sont toujours proportionnés à la sensation, qui en est l'origine.

Il y a donc proportion dans la sphère sensible entre l'irritation et la réaction; la réaction comme dans le monde physique, est égale à l'action.

3e Loi:
sensation ayant lieu, mouvemens réactifs viennent infailliblement, fatalement; la volonté ne les empêcher de naître.

La 3e loi des phénomènes réactifs, c'est qu'ils sont assujettis à la fatalité, que la volonté ne contribue pas à les produire, qu'elle ne peut pas les empêcher d'être dans toute leur plénitude. Il suffit que la sensation ait été éprouvée pour qu'il devienne impossible à la volonté d'arrêter la joie etc… Le mouvement une fois donné il faut qu'il continue; il se produit en nous malgré nous. C'est une autre puissance qui coéxiste avec la nôtre; nous pouvons prévenir la sensation, mais c'est là où notre pouvoir se borne: si la sensation est produite nous n'avons pas de frein contre les mouvemens qu'elle entraîne. La volonté a cependant un double pouvoir indirect sur la sensation, empire qu'elle exerce des deux façons suivantes: elle peut prévenir les mouvemens sensibles en prévenant la cause qui excite la sensation. Nous pouvons éviter, fuir les causes de sensations. Nous avons encore un autre empire sur nos passions; c'est de leur refuser l'exécution. Le désir et l'aversion nous poussent l'un à la possession de l'objet, l'autre à son éloignement; mais pour arriver à la possession ou à l'éloignement de l'objet il faut un mouvement du corps qui saisisse ou repousse. Le corps en tant qu'instrument est à la disposition de la volonté: la volonté peut donc refuser aux passions ce qu'elles lui demandent, elle peut empêcher qu'elles ne soient satisfaites. Ces passions si impérieuses dans leur développement, qui ne reconnaissent pour se produire d'autre loi que la fatalité ont besoin de la volonté pour faire naître l'action, pour se satisfaire. Il dépend toujours de nous de leur résister; nous pouvons même q.q. fois les empêcher de naître; mais ce double empire n'est, comme on le voit, qu'indirectt. De puissance directe sur la sensibilité la volonté n'en a pas: elle ne peut rien sur la sensibilité mise en action. C'est sous ce rapport qu'on est injuste envers soi ou envers les autres quand on reproche d'avoir certaines affections, ou qu'on blâme de ne pas les avoir. Ce n'est pas nous, ce ne sont pas les autres qu'il faut blâmer, censures sévères et injustes: s'il vous faut quelqu'un à reprendre, accusez la fatalité; c'est elle qui est coupable. S'il y a crime, le crime n'est pas dans l'homme, il n'est pas sur la terre; aller le chercher où il est, aller en demander compte à la puissance qui en est comptable. Voici un ex.: prenez l'amour paternel; dépend-il du fils? nullement. Si le père est bon pour le fils, si la sensibilité du fils est affectée agréablement, l'amour naîtra. Mais il ne faudra pas en louer le fils. Si le père, au contraire, a des qualités désagréables, l'amour ne naîtra pas; mais le fils n'en sera pas responsable. N'allez pas croire que les devoirs du fils soient anéantis pour cela; ils ne dépendaient pas de l'amour; ils n'avaient pas leur fondement dans la sensibilité. Le rapport du père au fils est indépendant de la sensibilité comme des phénomènes qu'elle produit. Mais il est un devoir absolu et qui ne varie pas comme l'amour filial; ce devoir exige impérieusement son exécution, il nous ordonne de l'accomplir sous peine d'illégitimité dans nos actions. Sa voix est toujours la même, elle ne connait pas de degrés dans son énergie ni dans l'obligation qu'elle nous impose. Fonder le devoir du fils sur le sentiment que l'on nomme piété filiale, ce serait le fonder sur q.q. chose qui par soi n'a pas de constance, qui a une fin, un commencement, des degrés. Donner de pareilles bases au devoir, ce serait mettre la société en péril. Aussi a-t-on vu que toutes les Morales fondées sur un sentiment quelconque manquent toujours par leur base. Si vous m'ordonnez une chose en vertu d'un sentiment et que je n'aie pas ce sentiment, je ne suis pas passible de la loi. Si j'ai un sentiment contraire, je suis autorisé à vous désobéir. Défendez-moi d'aimer q.q. chose, si ce q.q. chose cause à ma sensibilité une impression agréable d'où naisse l'amour,

uble pouvoir indirect la volonté sur les assions: 1° éviter les ccasions qui les font naître; 2° leur refuser l'exécution.

justice de ceux qui prochent d'avoir telle u telle affection.

amour paternel; il ne pend pas du fils de l'avoir. Mais cela ne le dispense as des devoirs envers son ère, parceque la Morale toujours la même, le sentiment variable. mpossibilité de fonder Morale sur le sentiment.

ce que ce sentiment soit la règle qui préside à la conduite de chacun, je suis forcé d'aimer ce qui
est aimable. A quel titre me condamnez vous ? si je n'ai pas obéi à la lettre de votre loi, j'ai
obéi à l'esprit ; j'ai été fidèle au ppe : si je n'ai pas suivi vos ordres dans toutes leurs conséquences,
c'est que j'ai raisonné plus juste que vous. — Ainsi, les mouvements sensibles sont soumis à la fatalité
et par conséquent variables ; car ils dépendent de causes dont l'essence est la variabilité. Comme
ils sont variables et soumis à la fatalité on ne peut rien prescrire en leur nom. Il en est de la loi
comme de la science ; c'est la stabilité, la permanence qui la constitue. Loi et changement sont
2 idées contradictoires. C'est pourquoi toutes les doctrines régulatrices fondées sur les passions sont
sans base et comme des édifices en l'air. Elles ne sont pas loi ; rien de législatif ne peut reposer
sur ce qui est mobile et variable.

4e Loi : Les mouvemens sensibles ont tous pour fin le bien être de la sensibilité ; ils sont tous égoïstes.

La 4e loi des mouvements sensibles, c'est qu'ils ont tous pour fin le bonheur de la sensibilité.
Prenez-les tous l'un après l'autre, que veulent-ils ? qu'ont-ils pour fin ? si ce n'est le bonheur
de la sensibilité. Si je me réjouis c'est parceque j'éprouve une sensation agréable ; si je m'attriste
c'est parceque la fin de ma sensibilité n'est pas accomplie. La cause est toujours une fin
sensible. Voyez le désir, il a pour objet un bien qui doit être à moi, qui me regarde, qui me
concerne. Une chose m'est elle désagréable, si je m'éloigne, c'est parcequ'elle me cause une
impression pénible ; c'est cette impression que je veux écarter, et je ne puis l'écarter qu'en éloignant
la chose de moi ou en m'éloignant d'elle ; c'est donc toujours mon bien être que je cherche.
Le désir et l'aversion ont pour but le bien être de la sensibilité ; ce bien être excité en moi ce
qu'on peut appeler un double désir, désir positif si la cause du bien être est présente, désir
négatif si elle est absente. En un mot, tous les phénomènes réactifs ont pour raison, pour fin
dernière le bien de la sensibilité ; d'où il suit que tous sont égoïstes de leur nature. Or, cet
égoïsme, cette fatalité, cette proportionalité, entre la sensation et les mouvemens qu'elle fait naître,
cette nécessité des phénomènes sensibles d'être la suite de l'excitation, ces 4 lois s'appliquent
aussi à la sensibilité elle même, dont tous les phénomènes réactifs émanent et dont ils ne
sont que des manifestations.

Telles sont les lois des mouvements sensibles, telles sont les lois de la sensibilité. La sensibilité
est q.q. chose d'excitable, par conséquent de réactif. Cette réaction se manifeste par des mouvements,
elle est fatale, proportionnée à la sensation, résultat de la sensation, égoïste.

Ce que c'est que l'amour de soi.

Ainsi, qu'est ce que l'amour de soi ? C'est la nature même de la sensibilité, ce n'est pas un
mouvement proprement dit, un phénomène particulier ; c'est dans son sein que naissent tous
les phénomènes, il en est la source, le ppe. Cet amour de soi, nature de la sensibilité, se
manifeste tantôt par la haine, tantôt par l'amour, tantôt par la joie tantôt par la
tristesse, tantôt par le désir tantôt par l'aversion. Tous ces faits ne sont que des
manifestations de l'amour de soi ; l'amour de soi en est la cause et la fin ; il est la
sensibilité elle même. C'est ce qui fait que tous ces mouvemens naissent en nous ; c'est en
même temps ce à quoi ils tendent. L'amour de soi dans lequel réside la nature même de la
sensibilité est donc q.q. chose qui se manifeste par des mouvemens simples que nous avons
reconnus et décrits.

Définition de la sensibilité.

Si je voulais maintenant décrire la sensibilité, je dirais que la sensibilité est q.q.
chose d'excitable, de réactif, qui réagit fatalement à la suite de l'excitation, d'une
manière proportionnée à l'excitation, et qui a pour but soi même et son bien être. Les
lois de la sensibilité ne sont pas autre chose que les lois des mouvemens qui partent d'elle.
Nous avons donc procédé scientifiquement ; nous sommes dans le vrai, dans la réalité. +

+ Voyez le supplément (amour de soi)

Nous chercherons maintenant à reconnaître quelles sont les conséquences des lois de la sensibilité. Nous appliquerons par ces lois les divers phénomènes sensibles complexes, et en même temps la nature de la sensibilité. Nous l'avons posée comme q.q. chose d'inconnu; nous avons voulu commencer par voir les faits; ils sont décrits. Il s'agissait de tirer de ces faits connus la nature et les lois de la sensibilité. Nous avons déjà les lois.

Qui a été fait; ce qui reste à faire.

Jusqu'ici nous avons recueilli dans la sensibilité les phénomènes qui s'y produisent, et nous nous sommes bornés à les décrire. Mais la sensibilité elle même dont ils ne sont que des manifestations, sa nature et ses rapports avec l'intelligence et la volonté, ce sont encore là des examens qui nous restent à faire. Nous avons cherché ce qui se montre dans le moi à un instant donné; mais le moi lui même dans cette position, et les autres faits qui viennent la modifier ont été complètement passés sous silence. Voici donc deux vides qui nous restent à combler; voici deux recherches qui nous restent à faire, la nature de la sensibilité et les rapports des phénomènes sensibles avec les phénomènes de l'intelligence et ceux de la volonté. De ces 2 choses la dernière va nous occuper, et nous réservons pour un autre moment l'étude de la sensibilité en elle même, ou, en d'autres termes, l'étude de ce qu'est le moi dans l'état de sensation.

Recherche qui va nous occuper: rapports des phénomènes sensibles avec les phénomènes de l'intellig. et ceux de la Volonté.

Pour savoir comment interviennent la volonté et l'intelligence dans les phénomènes sensibles, il faut connaître les phénomènes isolés, indépendants l'un de l'autre, puis observer ce que leur apporte de changement l'intervention successive de l'une et de l'autre. Il nous faut donc encore jeter un coup d'œil sur ce que nous savons déjà des phénomènes sensibles. Revue rapide de l'irritation et de la réaction.

Revue rapide des phénom. sensibles.

Il paraît certain que tous les phénomènes sensibles appelés réactifs, que nous avons observés présupposent nécessairement la sensation; et qu'on raisonne ou qu'on observe, logiquement ou psychologiquement, on est forcé d'admettre cette première cause. Le raisonnement le prouve, car si on me demande pourquoi je désire un objet, pourquoi je l'aime, la cause de mon amour sera la joie que cet objet m'a causée. Mais la cause de la joie où est elle? Et si vous niez la sensation, comment la joie s'est elle excitée toute seule, comment est elle née d'elle même? La preuve d'observation est encore plus irrécusable, et la preuve logique inutile. D'abord il est bien sûr que ce n'est pas l'objet en lui même que nous aimons ou haïssons, et nous sentons bien que c'est la sensation elle même. Ensuite quand nous sentons en nous mêmes, ne nous est il pas clair que les mouvements sensibles ne sont que des réponses à un coup reçu, des réactions, et que toute réaction suppose une action. Nous avons donc pu appeler cette activité réactivité, et nous sommes justifiés par le fait. Et réellement les phénomènes sensibles se partagent en deux classes, l'irritation et la réaction, dont la 1re est la cause et le second l'effet. Donc en partant de l'un et de l'autre, et les suivant dans leur développement, en observant ce que chacun d'eux produit, nous embrasserons tous les mouvements sensibles, et nous arriverons à une observation complète. C'est la route que nous avons suivie ..... Résumé.

Tous, logiquement et psychologiquement, on suppose un 1e sensation irritation.

Nous sommes arrivés à ce point que, des deux côtés, la joie et la tristesse, la haine et l'aversion s'étaient manifestées, le désir veut la possession de l'objet, l'aversion l'éloignement. Ici donc la sensibilité ne se suffit plus à elle même; car il y a volonté, il faut action. On pourrait cependant concevoir une nature telle, un être fait d'une telle manière que par une prédestination de la Providence tous les objets auxquels elle tendrait se présenteraient d'eux mêmes à elle, tous les objets qu'elle repousserait s'éloigneraient d'elle, semblable

Les mouvements sensib. aboutissent au désir et à l'aversion, c.à.d. au désir sous ses deux formes positive et négative. — Nécessité de l'intervention de la Volonté, et de l'intelligence.

à la plante qui a besoin de soleil, et qui se présente par sa propre nature aux rayons du soleil. On peut donc se faire une idée d'une sensibilité pure qui par une harmonie préétablie rencontrerait ce qu'elle désire, et se trouverait éloignée de ce qu'elle repousse. Mais tel n'est pas l'homme, et s'il n'avait pas l'intelligence et la volonté, il ne pourrait ni connaître, ni exécuter ses désirs, ni les juger ni les satisfaire. Ainsi, au moment où le désir succède à l'amour et l'aversion à la haine, la sensibilité cesse de se suffire. Il faut l'intelligence pour reconnaître l'objet désiré, il faut la volonté pour l'obtenir. Vous voyez donc que des 6 mouvements sensibles il n'en est que deux qui poussent à l'action, le désir sous ses deux formes, positive et négative. Tant qu'il n'y a en nous que sensation, la volonté est parfaitement immobile; la joie et la tristesse ne nous portent pas à agir. Ce qui succède à la joie et à la tristesse* n'a rien non plus qui puisse déterminer à l'action. Mais dès que le désir se manifeste dans la sensibilité, il pousse à l'action et il influe sur la volonté; il est un motif d'action, et même des pphes ont pensé qu'il était le seul, que la volonté n'était déterminée que par le désir dont la fin est le bien sensible. Ce n'est autre chose qu'un fait qui pousse la volonté à rechercher le bien sensible, à éviter le mal sensible. Supposez maintenant une nature telle qu'elle ne soit pas libre, qu'elle soit poussée inévitablement à l'action par ses mouvements sensibles, qu'elle soit contrainte à chercher le bien, à éviter le mal de la sensibilité, vous aurez l'idée d'un être purement sensible, d'une machine sentante et agissante. Vous avez l'idée que Descartes a conçue de l'animal. Supposez d'un autre côté que nous soyons libres, mais que notre liberté ne nous serve qu'à fuir et à chercher le mal et le bien sensibles, que nous n'ayons que ce motif d'action, vous avez l'homme d'Helvétius, assez semblable aux créations fantastiques que d'autres pphes ont appelées la bête. Supposez encore un être libre, mais dont l'intelligence n'ait d'autre fonction que de distinguer ce qui est bon et mauvais sensiblement, et la volonté que celle de chercher et d'éviter ce que l'intelligence a jugé bon ou mauvais; telle est la bête, selon certains pphes.

*(l'amour et la haine)

Le désir est un mobile d'action.

Idée que Descartes se faisait de l'animal.

Homme d'Helvétius.

Etat de la bête suivant certains pphes.

Nous ne sommes pas cette sensibilité pure dont les désirs se trouvent accomplis sans l'intelligence et la volonté, ni la bête de Descartes, ni celle des autres pphes; nous ne sommes pas non plus l'homme d'Helvétius, mais bien q.q. chose de plus libre et de plus fort. Quand le désir ou l'aversion nous poussent à la recherche ou à la fuite du bien et du mal sensibles, notre volonté qui se trouve sollicitée à les satisfaire sent néanmoins qu'elle a la disposition libre, l'entière possession d'elle même notre moi sent intimement qu'il peut satisfaire cette aversion ou ce désir, mais qu'il peut aussi contrarier leurs sollicitations, les braver, les fouler aux pieds. Tel est le phénomène de la liberté, le plus évident, le plus singulier de tous les phénomènes internes. Nous pouvons donc faire ou ne pas faire ce qui convient à la sensibilité. Par ce seul fait nous nous trouvons séparés de tous les êtres imaginaires, de toutes les suppositions des pphes. Par ce seul fait nous sommes des hommes Ainsi la volonté intervient, exécute ou n'exécute pas les désirs de la sensibilité; mais il faut avant sa détermination que les objets de ses désirs soient connus et jugés. Là apparaît l'intelligence; elle porte le jour sur les mouvements sensibles, et ce n'est qu'à la suite que la Liberté prend une décision; mais pour qu'une détermination soit prise, il faut qu'un choix se fasse; que seraient donc les décisions de la Liberté si la Liberté n'était sollicitée que par un seul motif? Les déterminations de la Liberté n'auraient pour but que l'exercice de la Liberté; elle ne serait dans l'homme que pour y être vue en q.q. façon, et non pour agir et pour être utile. Mais il n'en est pas ainsi; d'autres motifs viennent contrarier le motif sensible. Ils partent de l'intelligence et viennent s'opposer à l'entraînement de la sensibilité. D'abord l'intelligence prévoyante, pour peu qu'elle ait d'expérience aperçoit dans beaucoup de cas que la satisfaction du désir actuel peut préparer du mal pour l'avenir, que la satisfaction de l'aversion, douce pour le moment, pourrait

Apparition certaine de la volonté libre. Intervention certaine de l'intelligence, puis de la raison.

Egoïsme, désintéressement

aussi n'être pas utile, et causer plus tard q.q.s maux. Elle calcule donc s'il est bon dans tel ou tel
cas d'obéir à l'aversion actuelle, au désir actuel, ou s'il vaut mieux les braver, et chercher l'accomplissement
de cette loi : La plus grande somme de bien possible, et la moindre de mal. L'intelligence n'éclaire donc pas
seulement, et ne se contente pas de montrer à la volonté les objets désirés ou repoussés, elle calcule, elle
prévoit. Ce n'est pas tout, et les phes qui ont bien admis cette première intervention de l'Intelligence
en ont contesté une autre, qui ne nous semble pas moins irrécusable. L'Intelligence trouve dans les
vérités qu'elle aperçoit, dans les connaissances qu'elle possède le bien et le mal moral. Remarquons
ici que le moi, de sa nature sensible, de sa nature égoïste, ne se contente pas de voir le bien et le mal
moral, que souvent à cette aperception de l'Intelligence, il fait céder, il sacrifie, il immole ce qui le
touche de plus près, ce qui est sa nature, son but, sa fin dernière, le bien et le mal sensible. La
Raison apparait à l'intelligence, et celle-ci dit au moi : j'oppose à ta nature sensible, à ton égoïsme
la recherche d'un bien, la fuite d'un mal, qui sont précisément le sacrifice de ce qui t'est personnel ;
je t'oppose le devoir. C'est ce fait qui a échappé à ceux qui ont placé le fondement de la Morale
sur le ppe sensible. Selon qu'on la aperçu tout seul, ou qu'on la vu mais en face de son adversaire,
le motif moral, on a été moraliste sensible, ou moraliste rationnel. Les uns, qui n'ont vu que
la sensibilité dans les motifs des hommes, ont pensé que l'Intelligence était à son service, et se
bornait à montrer ses désirs et ses peines : les autres, qui avaient connu la loi du devoir, ont
pensé que l'Intelligence peut se soustraire à l'empire de la sensibilité, et tout en montrant au moi
l'objet de ses désirs ou de ses peines montrer aussi à la volonté un autre et un plus saint motif.
C'est par la connaissance de ce fait, par la découverte du dévouement, de l'abjuration de soi même
qu'on a pu connaître l'égoïsme. Ceux qui ont parlé du dévouement étaient nécessairement conduits
à parler de l'égoïsme, comme les phes, qui ont fondé leur Morale sur l'égoïsme et ont dit
qu'elle était égoïste, ont avoué par là même qu'il y avait autre chose que la personnalité du
moi, un autre motif que le motif sensible. Au reste, l'égoïsme du moi n'a pas besoin d'autres preuves,
et la seule intervention de l'intelligence le découvre aussitôt. Ainsi se trouble la pureté des
mouvemens sensibles, pureté relative, car dès leur naissance ces mouvemens ont été égoïstes, comme
ils le sont maintenant que l'Intelligence en voit la nature ; mais alors le moi qui les éprouvait
croyait qu'ils ne naissaient pas de l'amour de lui même, mais bien de la beauté ou de la
laideur, de la bonne ou mauvaise nature des objets qui venaient l'affecter. Toujours est il
que cette pureté primitive, quelle qu'elle soit, s'efface et disparait à la 1re lueur de l'Intelligence.
La fable exprimait cette vérité par l'allégorie charmante du flambeau de Psyché. Tant que
l'amour fut ignoré, inconnu, invisible ; tant qu'il suffit ainsi à sa faible amante, la pureté de leur
bonheur ne fut pas troublée ; mais le flambeau se montre et l'amour disparait : Psyché connait
son bonheur et son bonheur s'efface.

D'un autre côté, l'Intelligence en s'appliquant aux phénomènes sensibles les mélange de
faits contradictoires. Elle prévoit que la cause du bien peut s'altérer et disparaître, que la cause
du mal peut cesser ou s'adoucir. Dès lors la joie et l'amour se mêlent de phénomènes contraires ; de
même la tristesse et la haine, le désir et l'aversion se combinent avec les mouvemens qui leur
sont opposés, et ces phénomènes s'ajoutant aux conceptions intellectuelles qui les ont fait naître
forment les divers mouvemens composés. Comment donc encore une fois la pureté des mouvemens
sensibles est elle troublée ? On peut le résumer ainsi : les mouvements qui suivent la sensation agréable
se mêlent d'espérance. Voilà
se mêlent de crainte, les mouvemens qui suivent la sensation pénible
comment l'Intelligence vient modifier les phénomènes sensibles. Alors la volonté se trouve placée
entre le bien et le mal sensible, et les calculs de l'Intelligence prévoyante, ou la vue du bien et du mal
moral,

Altération de la pureté primitive des mouvemens sensibles.

[O]pposition de la volonté.

[O]rigine des caractères moraux que prennent nos actes.

et c'est à cet instant que le moi fait un grand usage de sa Liberté ; c'est alors que les actions prennent des qualifications, qu'elles deviennent égoïstes ou désintéressées, innocentes ou coupables, mauvaises ou vertueuses.

Phénomènes qui se produisent, quand la volonté a approché l'objet agréable, ou éloigné l'objet désagréable.

Dégoût, ou satiété d'une part ; de l'autre ennui.

Maintenant je dois faire mention des phénomènes sensibles qui suivent la Volonté avec l'intervention de l'Intelligence. Je suppose maintenant que la Liberté se détermine, et je cherche quels mouvemens sensibles vont suivre la Volonté ; par là j'achève l'histoire de la passion ; car la passion n'est pas seulement la réaction, la réaction sensible et fatale, mais aussi l'action volontaire qui en est la suite. Or, représentez-vous nos mouvemens sensibles, résultat de la sensation agréable ou pénible, que le désir et l'aversion soient produits, que l'Intelligence ait fait son office, et que la volonté intervienne. Je suppose d'abord qu'elle satisfait aux demandes de la sensibilité, qu'elle livre au désir la possession de son objet, ou qu'elle obéisse à l'aversion. Il y a d'abord plaisir par la possession de l'objet désiré, et par l'éloignement de la cause du mal ; mais dès que le plaisir a duré q.q. temps, résultent des phénomènes entièrement opposés au plaisir. De la possession doublement imparfaite et par elle même et par son objet naît une fatigue, un ennui, importuns, et cet état de mal-aise s'appelle le dégoût ou la satiété. D'un autre côté, lorsque l'Intelligence a chassé depuis q.q. temps l'objet haï, succède un état vide de plaisir comme de haine et très semblable au malaise qui résulte de la possession. On appelle ce nouvel état l'ennui.

Phénomènes qui se produisent quand la Volonté n'a pas consenti à satisfaire le désir. Mélancolie. Ainsi tout se termine par un état pénible.

Supposons l'état contraire, et que la volonté n'ait pas consenti à satisfaire la sensibilité. Il y a peine vive d'abord, mais qui s'adoucit peu à peu, et se remplace par la mélancolie, qui ressemble beaucoup à l'ennui et au dégoût. Ainsi, que le désir soit satisfait ou combattu, ou privé de ce qu'il demande, c'est toujours un état pénible qui finit par lui succéder. C'est là un résultat qui tout seul, et quand même notre intelligence ne nous révélerait pas le bien et le mal moral, devrait nous apprendre le vice et l'insuffisance du bien et du mal sensible.

Le bien sensible ne peut donc être notre destinée ; car elle ne s'accomplirait jamais. Contradiction palpable entre notre destinée et notre nature.

Il y aurait là une contradiction trop évidente entre notre destinée et notre nature, puisque la première qui tendrait sans cesse au bien sensible ne se pourrait jamais accomplir, et resterait toujours imparfaite. Ou bien nos désirs seraient moins vastes, ou le bonheur sensible serait plus grand ; et dans l'état où sont les choses il est clair que notre satisfaction sensible n'est pas le but de notre nature. Comme je le dis on aurait diminué nos désirs, ou augmenté notre bonheur. Mais, puisqu'il n'en est pas ainsi, puisque la contradiction subsiste, c'est un argument incontestable qui prouve que notre destinée n'est pas là, et que le bien sensible n'est pas son but. Aussi l'Intelligence nous montre un autre bien, le bien moral, comme elle nous révèle un autre mal, le mal moral. Quand ce bien s'accorde avec le bien sensible il n'y a pas contradiction et l'homme est aussi heureux qu'il peut l'être. Si cet accord pouvait toujours avoir lieu, la destinée humaine serait très claire et facile à connaître. Mais, au contraire, ces biens et ces maux s'opposent à tout moment ; lequel donc faudra-t-il suivre, et quel sera notre guide ? C'est nous-mêmes, c'est en nous que nous trouverons notre destinée. Qu'y a-t-il donc en nous ? un penchant au bien sensible, mais aussi une vue claire, une reconnaissance intime, une soumission complète à cette loi morale. Laquelle de ces deux choses également intimes, également profondes dans le moi, faudra-t-il suivre ? c'est une question que nous déciderons plus tard.

Justification de la méthode suivie jusqu'ici.

On distingue aisément dans l'esprit humain trois groupes ppaux autour desquels viennent se ~~ranger~~ tous les phénomènes internes, et ces 3 classes de faits sensibles, intellectuels, ou volontaires semblent contenir tout ce que produit le moi. Quand les séries de ces différens faits

Nous avons étudié les faits, phénomènes, la manifestation variable; reste à examiner réalité, la force, invariable, le moi.

seront complètement analysées, nous comprendrez alors comment tout se mêle et s'accorde, comment tout vivent à la fois dans le monde interne. Avant d'être arrivé là il faut se résoudre à ne pas confondre cette liaison et cet accord. Nous avons commencé par l'étude des faits sensibles, et comme dans l'observation de toute série de phénomènes internes, il y a toujours deux études à faire, celle des faits eux mêmes qu'il faut observer et décrire, puis celle de la force qui les produit, de la capacité, de la faculté en vertu de laquelle ils naissent dans le moi, nous avons reconnu de même dans nos recherches actuelles les mouvements sensibles eux mêmes, puis la sensibilité ou le moi sentant qui leur donne l'existence. Nous avons commencé par examiner les faits, leur apparition, leur enchaînement. Reste à considérer le moi comme producteur et père de cette série de phénomènes. En toute étude il faut considérer l'être avant la cause, le phénomène avant la réalité, la manifestation avant ce qui manifeste. Ainsi l'erreur est impossible, parcequ'on ne se laisse pas entraîner par des conséquences arbitraires, parcequ'on ne cherche pas à plier les faits au ppe observé d'abord et qu'ainsi la phénoménalité n'ayant pu être inventée, le variable n'ayant pu être faussé, il ne reste plus qu'à observer ce qui est réel et invariable. Nous avons donc remis l'étude de la sensibilité. Reprenons les faits, et voyons comment ils se partagent et se développent.

3 choses à considérer dans la sensibilité: 1° la sensation, éveil de la sensibilité, condition des faits sensibles; 2° mouvements réactifs; 3° action volontaire, dont la réaction est la cause occasionnelle.

La sensation est toujours affective, q.q. fois significative.

De la sensation dans ces deux cas.

Il y a dans la sensibilité 3 choses à considérer, d'abord la sensation, éveil de la sensibilité, condition des faits sensibles; ensuite la réaction qui suit fatalement de ce coup une fois reçu; enfin la détermination et l'action où cette réaction conduit le moi, l'acte volontaire et les phénomènes qui suivent. Il faut bien clairement distinguer ces 3 états de la sensibilité. Nous avons dit que la sensation a deux caractères; elle est toujours affective, et c'est en tant qu'affective, agréable ou désagréable qu'elle est sentie. Ensuite elle prend accidentellement une autre forme, elle représente l'objet qui la fait naître, sa cause devient une occasion de connaissance. Elle est significative, c. a. d. qu'elle est toujours une affection, car autrement elle ne serait pas, et de plus elle est q.q. fois un signe. Sous ces deux formes elle devient le fait premier, l'occasion des deux séries de phénomènes qu'elle excite dans le moi. Comme significative elle montre une cause à l'intelligence. Cette cause est connue, cette connaissance se montre comme vraie ou comme fausse, d'où naissent la croyance ou le doute; et sous ce point de vue la sensation fait naître plusieurs phénomènes dont nous avons renvoyé l'examen à celui des phénomènes intellectuels. Mais la sensation comme affection fait naître aussi des phénomènes dont nous avons étudié le développement. On ne peut rien dire, ni donner de définition de la sensation. La sensation est un fait simple qui ne peut se classer avec aucun autre, qui n'a d'éléments qu'elle même. Mais si je ne puis la définir, je sens en moi qu'elle m'affecte, je la sens comme plaisir ou comme peine. Voilà tout ce qu'on peut dire de la sensation. Mais elle excite en nous des phénomènes qu'il faut observer et qu'on peut décrire; nous l'avons fait. La sensation agréable excite en nous 3 mouvements dont chacun est un développement de celui qui le précède. Ainsi l'amour n'est que le développement de la joie, ou plutôt la joie elle même légèrement specialisée et appliquée à tel objet. Le désir n'est aussi que l'amour se développant ou, si l'on veut, la joie de plus en plus spécialisée.

Quand le mouvement sensible qui a eu pour point de départ la sensation, et la joie ou la tristesse pour commencement est arrivé d'un coté au désir, de l'autre à l'aversion, la sensibilité qui l'a produit ne lui suffit plus, il faut que la volonté intervienne pour l'éloignement ou la possession. La volonté se mettant en action, le mouvement sensible finit, bien que l'action elle même ou le retour de la volonté puisse le faire revivre et le renouveler. Là donc tout se termine

comme tout avait commencé, par la sensation.

Définition de la passion.
Il n'y a que 2 passions.

J'appelle passion le mouvement sensible depuis son commencement jusqu'à ce que la volonté vienne en finir avec l'aversion ou le désir. Il n'y a donc à proprement parler que deux passions, l'une dont le commencement est la sensation agréable et la fin le désir, l'autre qui part de la peine et se termine à l'aversion; l'une qui attire à elle, la passion attractive, l'autre qui repousse d'elle, la passion répulsive.

Lois de la passion.
Amour de soi, égoïsme.

Ayant ainsi exposé le mouvement sensible dans ses 2 branches, je me suis arrêté et j'ai recherché les lois absolues de toute passion. La dernière loi m'a paru la plus importante, et m'a révélé que la sensation est non seulement le point de départ, mais la fin du mouvement sensible, que dans la sensation agréable, la sensation veut le plaisir, que dans la sensation désagréable, le plaisir veut repousser la peine. Ainsi toutes nos passions ont pour but le mal et le bien sensible et c'est en vertu de quoi la passion aspire à l'un et repousse l'autre. C'est l'amour de soi, l'égoïsme. L'égoïsme est donc la nature de la passion, la nature de la sensibilité. Telle est la passion dans son développement pur; rien d'intellectuel ne s'y mêle, rien de volontaire. Ainsi se développe un moi purement sensible.

Intervention de l'intelligence seulement et de la volonté.
Phénomènes qui suivent la satisfaction ou la non-satisfaction des passions, etc...

Faisons maintenant intervenir la volonté et l'intelligence, afin que le moi puisse connaître et satisfaire ses passions. Mais n'oublions pas que malgré cette triplicité du moi, le moi est un et que ces 3 états sont toujours inévitablement mêlés. Je suppose d'abord que le moi n'ait d'autre intelligence que celle qui suffit pour découvrir l'objet de sa passion actuelle, et d'autre volonté que celle qu'il faut pour attirer et repousser cet objet; il arrivera que cette intelligence et cette volonté céderont à coup sûr au désir et à l'aversion, puisqu'elles ne seront sollicitées que par un seul motif. Dans cet état il n'y aura pas de liberté, ou du moins la liberté ne pourra intervenir. La liberté c'est la volonté suspendue entre plusieurs motifs: s'il n'y avait aucun motif qui entraînât le moi, il ne pourrait y avoir de liberté, bien qu'alors même, le moi ne fût en rien forcé et que la liberté ne fût pas violée. Ainsi donc la volonté ne voudra que le bien sensible. Mais bien que dans tous les cas la détermination volontaire soit conforme à la passion, la puissance pourra ne pas toujours répondre, c.à.d. que le moi ne pourra pas toujours exécuter les décrets de la volonté: il y aura donc ces deux cas, où la passion pourra être satisfaite, et où elle ne le pourra pas. Quand le désir est satisfait, le plaisir qui en résulte va bientôt s'éteindre dans le dégoût, comme la passion s'éteint dans l'ennui, quand le désir n'a pu être contenté. De même l'aversion, si la puissance manque, va se terminer dans la mélancolie, dans l'ennui si la puissance est insuffisante. Ennui, mélancolie, dégoût, états à peu près identiques et qui montrent que tous les états de la passion, quels qu'ils soient, finissent par devenir les mêmes. Il ne faut pas croire que cette supposition soit purement hypothétique; c'est l'état où se présente à nous la passion dans l'enfance. L'enfant n'a pas assez d'intelligence pour s'être fait une expérience, encore moins pour voir un autre bien que le bien sensible. Il ne calcule pas les jouissances, il n'aperçoit pas encore le devoir, ni le bien moral; le bien sensible le régit tout seul et le conduit. L'intelligence et la volonté, telles qu'elles sont en lui concourent uniquement à ce but. Il ne connaît d'obstacles à ses désirs que hors de lui même et dans les difficultés que présente l'exécution, jamais dans sa propre volonté. C'est la passion à son premier degré, dans sa pureté primitive sans que rien ne l'altère ni ne la trouble. Mais bientôt l'intelligence vient corrompre la passion par la prévoyance et l'idée du bien moral. J'écarte d'abord toute idée morale; je suppose que

la Raison et l'intelligence pure, que nous tâcherons plus tard de faire connaître, et les idées de devoir, de vertu, de bien moral ne soient pas encore développées, que l'intelligence n'ait que l'expérience, ne soit qu'empirique.

Comment l'intelligence altère la passion avant et après la satisfaction ou la non-satisfaction en mêlant aux mouvemens sensibles des mouvemens opposés. Crainte espérance ... calcul de l'intelligence.

Par son intervention voici comment les faits sensibles sont altérés. L'intelligence a appris par l'expérience que le bien sensible n'était pas durable, quand nous pouvons l'obtenir, mais bien fragile, ou que le mal venait q.q. fois s'y mêler, ou enfin que le mal pouvait résulter de ce qui nous fait du bien. Ainsi quand la sensation agréable a excité la passion, l'intelligence en vertu de sa triple expérience, craint; sa prévoyance qui mêle aux mouvemens sensibles des mouvemens opposés, la passion repulsive à la passion attractive, s'appelle crainte. Mais comme elle alarme la joie, l'intelligence vient aussi soulager la tristesse. Elle sait par expérience que le mal ne durera pas, ou que le mal lui même donnera naissance au bien; elle prévoit, et mêle aux 3 mouvemens de la passion les 3 mouvemens contraires; c'est là l'Espérance. Tel est le premier résultat que produit en nous l'intervention de l'intelligence. Elle altère dans le même sens les phénomènes qui suivent la satisfaction du désir ou de l'aversion. Elle hâte, elle augmente, ou bien elle altère le dégoût, l'ennui, la mélancolie. Mais ce n'est pas tout, l'intelligence produit un autre effet: sachant que souvent le bien naît du mal, et le mal du bien, elle prévoit et calcule les conséquences de la satisfaction ou de la non-satisfaction du désir; elle mesure les résultats, elle met dans la balance la passion actuelle, impatiente, qui entraîne le moi, et la passion fondamentale, éternelle de toute sensibilité, l'amour de soi et la recherche du plus grand bien possible; elle oppose à l'amour de soi l'amour de soi mieux entendu; elle excite un combat de passions, et de là résulte encore une altération de la passion actuelle.

Naissance des regrets, quand on a mal calculé. Pas encore de remords.

Tel est l'homme sensible quand l'intelligence et la volonté sont entièrement au service de la sensation, ou que l'intelligence est empirique, et qu'elle calcule. La volonté, quand elle cède à la passion du moment sans rien calculer, et qu'elle en a la puissance, satisfait cette passion; et dans ce cas soit qu'il résulte du mal ou du bien de cette obéissance à la passion, la volonté n'a pas de regrets, parcequ'elle a été, sinon contrainte, au moins non libre de choisir. Mais si la volonté a eu le choix entre la passion actuelle et le bien futur, et qu'elle ait déjà cédé à la passion, s'il lui en arrive mal, elle en a du regret. Quand la Liberté a pris une décision, a calculé, s'est déterminé; il y a aussi du regret toutes les fois que le choix ne lui succède pas; mais il n'y a pas de remords. On regrette de n'avoir pas résisté à la passion actuelle, on regrette d'avoir mal calculé; mais on n'a pas de remords. La volonté ainsi suspendue entre plusieurs motifs peut être mal habile, et par suite en éprouver des regrets; mais en tout cas, elle n'est pas coupable, elle n'a rien fait de criminel.

Intervention de l'intelligence raisonnable. Naissance du bien et du mal moral; du devoir. — 2 motifs pour la volonté. — Possibilité du crime et de la vertu. — De l'opposition des deux motifs et des deux buts naît l'idée d'égoïsme, jusque là inaperçue. — Remords.

Cependant l'intelligence ne se borne pas à calculer le plus grand bien possible; elle aperçoit hors et au dedans d'elle des vérités. Elle s'y soumet, elle se croit obligée de leur obéir, elle se fait la sujette du bien moral. Cette idée du bien moral naît dans l'esprit humain, et comme idée elle domine l'intelligence, elle apparaît comme devant être réalisée, et comme devoir elle domine la volonté. Telle est la loi du devoir. Quand donc le devoir et la passion sont indépendans l'un de l'autre, n'ont aucun rapport, peuvent s'accomplir séparément, la volonté peut alors agir à son gré sans courir le risque d'être criminelle; mais si l'un et l'autre sont opposés, la volonté est encore libre et peut encore agir à son gré; mais si

elle n'obéit pas au bien moral, alors elle éprouve le remords; car dès ce moment elle est criminelle
sinon, si elle l'emporte sur la passion, elle triomphe du bien sensible, elle devient vertueuse, elle
se rend ce témoignage. Ainsi naissent de nouvelles modifications qui altèrent la passion. En effet,
dès que l'idée du devoir est apparue à nous, nous distinguons deux buts d'action divers, dont l'un
est la satisfaction de la passion, la recherche du bien sensible, l'autre la loi du devoir. Voilà
dès lors une double fin à atteindre et 2 motifs qui se combattent; de cette opposition résulte
aussitôt l'idée d'égoïsme qui avant n'avait pas pu naître en nous, et qui n'apparaît que par son contraire.

Pourquoi la passion s'avilit à nos yeux? Découverte de notre égoïsme, et du devoir.

Il faut bien observer que c'est le moi qui développe la passion, que c'est nous mêmes qui fuyons le
mal et cherchons le bien, que la passion c'est nous, l'expression de notre nature même, et pourtant
nous reconnaissons que nous sommes forcés de l'éxécuter, que nous devons y obéir. Cette loi est inexplicable.
De là naît l'idée d'égoïsme. Nous appelons vertu, devoir ce qui n'est pas nous; nous appelons égoïsme
vice ce qui est nous-mêmes. Ainsi se découvre l'égoïsme de la passion; et si jamais nous n'avions
connaissance du bien moral; si l'idée de la vertu, du dévouement, ne naissait pas en nous, nous ne
pourrions avoir celle d'égoïsme. La passion serait si naturelle en nous, serait si bien nous, si
complètement notre nature qu'elle n'aurait pas de caractère propre et visible, et nous n'aurions
pas de raison pour la flétrir du nom d'égoïsme, plutôt que tout ce qui est dans le monde
interne. Mais si tôt que nous avons aperçu la vérité, nous avons aperçu q.q. chose qui nous est
supérieur; les idées d'égoïsme et de vertu ont déjà pris naissance. Ainsi, cette passion, qui est nôtre,
qui est nous mêmes se trouve flétrie, avilie par la vue de ce qui n'est pas nous. Si tôt que le
devoir a place en face de la réflexion, du désir, du bien sensible; la passion, le désir, le bien
sensible sont pour toujours avilis à nos yeux.

Nous nous contentons de remarquer ces faits sans même essayer de les expliquer. Alors tout ce
qui est sensible est non seulement avili et méprisé, mais souvent criminel. Dès que le devoir a
paru, tout ce qui n'est pas lui est marqué d'un sceau infâme. C'est ainsi que la passion pure,
belle, et aussi désintéressée qu'elle peut l'être dans l'enfant, devient vile et même criminelle
dans l'homme qui a vu le devoir. Tel est le 3e dégré de la passion.

3 dégrés de la passion par rapport à l'intelligence: 1° elle la domine d'abord; 2° l'intelligence par ses calculs la gêne pour le moment présent; 3° enfin elle est tout à fait maîtresse, quand elle a vu le bien moral.

Ainsi, nous voyons que la passion s'est successivement élargie, ou, pour parler plus juste,
elle s'est renfermée dans des bornes de plus en plus étroites, puisque tout à fait maîtresse dans
l'enfant elle trouve plus tard tant de motifs qui la combattent. D'abord l'intelligence est au
service de la passion, mais de la passion plus éclairée. Enfin, elle est indépendante et se proclame
libre, quand non seulement par l'expérience mais par la vue du mal et du bien moral, elle
vient s'opposer à la passion. Alors elle présente à la volonté des motifs de délibération. Elle ne
commence le rapporteur du procès. La liberté suit ainsi les 3 dégrés de la passion. Dans l'enfant
elle s'ignore, et ne se met pas encore en exercice, parceque le moi n'est alors sollicité que par
un seul motif. Elle commence à paraître dans le 2e dégré; bien qu'elle soit ravalée au service
de la passion, elle peut déjà choisir. Enfin, dans le dernier développement où plus de motifs
se présentent à elle, elle paraît dans toute sa force et avec toute sa puissance.

Voilà les 3 dégrés de la passion; elle est d'abord pure; puis elle s'altère d'abord par
l'intelligence empirique, et ensuite par la vue du bien moral.

Application de toutes les passions par ce qui a été dit. Réduction de toutes les passions à deux.

Rappelons-nous maintenant que nous devions nous borner aux phénomènes purement
sensibles, et voyons si au moyen de l'analyse que nous en avons présentée, nous pourrons nous
expliquer toutes les passions du moi, tout ce qui se trouve en lui de sensible. Nous voyons d'abord
que d'après ce qui précède il n'y aurait que deux passions, et dans chacune d'elles 3 mouvements sensibles

Ici on peut s'étonner, il est vrai; dira-t-on que toutes ces innombrables passions dont les langues pour montrent la variété ne soient que deux? c'est ce qu'il faut expliquer.

utes les sensations ont été uites à deux, agréable désagréable; de même tes les passions, attractive et repulsive. Justification.

Lorsque j'ai parlé des sensations, j'ai dit que toutes en tant qu'affectives étaient agréables ou désagréables. Je n'ai donc admis que deux sensations. Cependant les langues ont nommé une foule de sensations diverses; les hommes les ont toutes éprouvées. Comment se fait-il qu'il n'y en ait que deux? C'est que toutes, bien que diverses par une face se ressemblent par une autre et peuvent ainsi être considérées par l'endroit qu'elles ont de commun. Ainsi, j'ai montré qu'on pouvait distinguer les sensations en plusieurs espèces; que les unes affectent le corps &c. Mais aussi j'ai montré que toutes avaient cela de commun qu'elles faisaient peine ou plaisir. De même que je reconnais dans les passions, qui en sont la suite, et qui doivent en conserver les ressemblances, comme les diversités, la même variété, la même multitude, mais aussi une variété qui tout entière peut se ramener à ces deux choses, passion attractive, passion répulsive, suite du plaisir, ou suite de la peine. Comme les causes qui nous donnent les sensations sont infinies, les passions qui ne sont que le moi affecté par ces causes doivent être infinies et innombrables. Ainsi, de ce qu'on a donné à ces 3 faits joie, amour, désir, réunis et appliqués à un objet déterminé, les hommes et la puissance du monde par ex., le nom d'ambition, on a pensé que l'ambition n'était plus la passion attractive dans sa simplicité, que les phénomènes étaient différens. Ils sont pourtant les mêmes, et l'on voit que bien qu'il n'y ait que deux passions, l'objet de ces passions pourra être varié à l'infini; il pourra y avoir une infinité de passions.

plication de la variété passions.

Mais à chacun de ces 3 phénomènes, qui composent inévitablement chacune de nos passions et qui en sont toujours le fond nécessaire se peuvent mêler des idées intellectuelles. L'amitié nous offre un ex. d'un tel mélange. Un homme me plaît par ses qualités agréables; de cette sensation agréable naissent les 3 mouvemens sensibles, qui se terminent au désir. Mais ces mouvemens sensibles est-ce toute l'amitié? Non sans doute; par suite de la passion que j'ai pour cet homme je lui rends des services; lui de son côté, il m'aime, il répond à mes services, il m'en rend à son tour. De ces services mutuels résulte une obligation tacite, un engagement réciproque. Comme il compte sur moi, je me dois à lui; je compte sur lui, il se doit à moi. Par là s'introduit dans l'amitié l'idée de devoir qui la consacre.

rois passions fondamen la société humaine: philanthropie; 2° amitié; amour. Elles sont éressées de leur nature; elles sont désintéressées, à l'homme moral elles le doivent.

Trois passions font et resserrent la société humaine; la 1re, qui en est le fondement c'est un amour universel et cette mutuelle bienveillance que l'homme a pour l'homme, l'individu de la famille humaine pour tous les individus de la même famille; la 2e qui resserre ces premiers liens et forme des sociétés partielles dans la grande société, c'est l'amitié, l'amour d'un individu d'un sexe pour un autre individu de même sexe; enfin la dernière, la plus puissante, celle qui fait le charme de la société et qui la conserve, c'est l'amour proprement dit, la passion d'un individu d'un sexe pour un individu d'un autre sexe. Ces 3 passions, et q.q.s autres, en beaucoup de cas paraissent désintéressées; elles sont pourtant toujours passions, et ce n'est pas à l'élément sensible qu'on peut attribuer ce désintéressement, mais uniquement à l'homme moral qui vient s'y mêler, leur donner de la pureté, de l'élévation et de la stabilité. Cela est si vrai qu'on voit souvent la passion périr; mais les devoirs restent, et nous n'avons pas moins des obligations envers l'ami ou l'amant que notre sensibilité n'aime plus, et pour lesquels notre passion est passée. (Voy. le supplément sur l'amitié.)

qui diversifie les sions, c'est l'idée la conception tellectuelle qui s'y le.

Quand donc on veut chercher les élémens de q.q. passion, on y trouve d'abord l'élément sensible, invariable, nécessaire, sans lequel la passion ne serait pas, puisque ces élémens c'est la passion elle même, puis un élément intellectuel, accidentel et variable. Ainsi on reconnait et on distingue une passion, non seulement par sa cause, mais aussi par les conceptions intellectuelles qui s'y mêlent

Dans l'avarice, par ex. j'aime l'or, ou plutôt ce qui peut me procurer l'or; de là naît tout le mouvement sensible, la passion attractive, mais sans qu'il s'y mêle comme dans l'amitié une conception morale, et cela la distingue de l'amitié. C'est ainsi qu'on peut légitimer cette analyse des passions, et les soumettre tour à tour à une pareille décomposition.

Objection : tout le monde appelle désintéressées certaines passions, la pitié, l'amour, la sympathie. – Solution.

Mais un obstacle se présente. Il est une foule de passions qui paraissent désintéressées, ainsi la pitié, l'amour même, la sympathie. Ce sont là, dit-on, des passions sans égoïsme. Cela serait il vrai? serait il vrai que j'ai failli en appelant la passion égoïste, en la faisant intéressée de sa nature? Non, il n'en est pas ainsi, et si q.q. passion passe pour désintéressée, je vais en expliquer la cause. Bien souvent nous ignorons l'égoïsme de nos passions; il y a même des hommes qui agissent toute leur vie sans avoir idée des vérités morales, et par suite sans connaître leur égoïsme. Ceux là peuvent passer pour désintéressés; car au moins ils ignorent qu'ils ne font tout que par intérêt. Ensuite on confond souvent le résultat d'une action avec le motif qui a dicté cette action; souvent le résultat d'une passion est utile aux autres. Par ex., il y a en nous une passion qui veut le bonheur des autres, la pitié: il se trouve des sensibilités si délicates et si vives que la vue du mal leur cause une sensation très pénible; de là, tristesse, haine, aversion pour le mal: cette aversion peut bien me forcer à tirer une pièce d'argent, à faire un sacrifice; mais l'aversion en est elle ici moins égoïste? le sacrifice en est il moins offert à la passion? Pour moi, je ne vois là que la passion, et partant que de l'égoïsme. Il se cache, il est vrai, et prend la ressemblance du dévouement, mais il est toujours l'égoïsme, et le mal que j'ai pu me faire, je ne l'ai fait que parcequ'au moment il était moins pénible et valait mieux aux yeux de la passion que le mal sensible dont j'étais alors affecté. Maintenant si on me demande pourquoi le mal d'un autre me fait peine et pourquoi son bien me fait plaisir, je répondrai que je l'ignore; et cela ne se sait pas plus que pourquoi telle couleur me plaît et telle autre me fait peine. Il se trouve qu'il en est ainsi; c'est la seule raison que je puisse donner. Mais cette difficulté une fois admise, il en résulte de la peine et du plaisir, une passion, qui n'est pas plus désintéressée, pas plus généreuse, pas moins égoïste que toute autre.

Ainsi q.q. fois je crois une passion désintéressée, parceque j'ignore, parceque je ne puis découvrir son égoïsme, ou bien parceque je prends le résultat qu'elle amène pour le motif qui l'a inspirée. Enfin il peut aussi s'y mêler des idées morales, qui s'accordent en partie avec les passions, aident le moi à faire des sacrifices, le poussent au dévouement, mais alors même cette passion n'est pas désintéressée, comme le dévouement n'est pas tout à fait pur. Ainsi nous voyons se confirmer cet axiome que dans son essence toute passion a pour fin dernière notre bien sensible, et que ce n'est qu'accidentellement que le bonheur des autres en résulte.

Aperçu des questions auxquelles donne lieu la Sensibilité.

Difficulté des questions quand on sort de la psychologie proprement dite

questions en dehors de la psychologie à résoudre.

Tant que la psychologie s'arrête aux phénomènes et se renferme dans leur observation, elle est toujours claire et peut arriver à la certitude. Rien ne l'empêche de saisir, de distinguer, et sa tâche qui n'est que de regarder ne présente pas de grandes difficultés. Mais quand on quitte le domaine de l'observation, qu'on cherche la nature des facultés qui ont produit les phénomènes, et les moyens d'allier la nature du moi avec les faits qu'on y a recueillis, et les faits eux mêmes entre eux, c'est alors que l'observation ne suffit plus, et que les difficultés deviennent sérieuses. Comment réunir, par quels liens rassembler les phénomènes sensibles

avec les phénomènes intellectuels? Comment imaginer un moi libre et pourtant soumis à la fatalité?
un moi qui éprouve des choses fatales, et qui fait des choses libres? Ce moi serait-il multiple? mais
je le proclame un; il se rapporte et les phénomènes intellectuels, et les phénomènes sensibles, et
les phénomènes volontaires. Pourtant il semble contradictoire qu'un seul être produise des phénomènes
si opposés dans leur nature, que l'un semble exclure l'autre. Ainsi, on s'étonne que le moi passif
soit le même que le moi actif, que le moi libre soit le moi fatal; et toutes les difficultés qui
se présentent touchent à l'alliance dans une même nature de faits opposés qui se manifestent
dans le moi. Il faut donc rechercher les différents problèmes qu'il s'agit de résoudre, et l'ordre
dans lequel ils doivent être étudiés.

D'abord il importe de savoir ce qui sent en nous. Les systèmes des philosophes sont là dessus

Qu'est ce qui sent en nous? — quatre systèmes, ou trois.

innombrables, et tous plus ou moins éloignés de la vérité. Les uns ont pensé que la sensibilité
appartient au corps, et nullement au moi, que le corps tout seul éprouvait la sensation
et que l'âme n'était que le témoin impassible qui aperçoit. Une théorie célèbre en a
enfanté une autre tout opposée. On a dit que le moi était purement sensible, qu'il ne devenait
volontaire et intelligent que dans l'intérêt de la sensibilité, et par suite de la sensation. Les
philosophes qui ont suivi cette doctrine ont dit que toutes les sensations affectaient le moi seul,
et que non seulement les phénomènes sensibles, mais tous les autres phénomènes internes en dérivaient.
Ainsi, la sensibilité a été pour eux l'unité où s'est venu confondre toute la variété des faits
que le moi fait paraître. Voici encore un autre système qui fait du moi la force libre
et volontaire, et qui en sépare entièrement la force intellectuelle et sensible. Pour les
partisans de cette opinion l'intelligence n'est autre chose que l'apparition au moi libre
et volontaire des choses célestes, et la sensibilité l'apparition à ce moi ainsi mutilé des choses
terrestres; en sorte qu'ils n'ont attribué au moi proprement que la Liberté et la Volonté.
Le 4e système regarde le moi comme intelligent et libre, le séparant ainsi de la sensibilité.
Ce dernier système diffère peu du premier, qui attribue la sensibilité au corps; il en diffère
cependant en cela qu'il fait de la sensibilité une faculté également séparée et du corps et
de l'âme, et qui participant de tous les deux n'est pourtant ni l'un ni l'autre. Ce système
rentre dans le premier; il ne faut donc compter que 3 systèmes philosophiques sur la question qui nous occupe.

Où est la vérité, où est la fiction? Je l'ignore; mais je pense que le moi est à la fois
sensible, intelligent et volontaire. J'allie ces 3 choses dans une même nature, et quand je
ne pourrais rendre raison de cette doctrine ni l'expliquer, je me sens autorisé par la voix
de la conscience, qui dans les faits sensibles, dans les faits intellectuels et dans les faits volontaires
dit toujours moi, se reconnait toujours, s'affirme toujours comme une seule chose. Mais il est
encore douteux que cette alliance soit inexplicable.

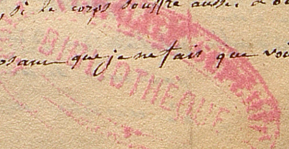
La sensibilité appartient au moi comme l'intelligence et la volonté. cette alliance est-elle inexplicable.

Il faut chercher d'abord si c'est le moi qui sent, et de nombreuses difficultés se présentent.
Il est sûr qu'il y a des sensations qui se localisent dans certaines parties du corps. Dans
la vue d'une vérité intellectuelle, au contraire, je sens vivement que c'est le moi qui
éprouve le plaisir, et que rien autre chose n'y participe. Ici donc le plaisir appartient à
l'âme. Mais là la douleur appartient au corps, et cela est si vrai, que le corps uniquement,
non l'âme, a besoin de remède; le mal du corps guéri, la douleur a disparu. Il s'agit donc
de savoir si dans ce cas le moi partage la douleur avec le corps, si le corps souffre aussi. Pour moi,
il me semble que le moi est bien réellement affecté. En supposant que je ne fais que voir la douleur,

Objection: sensation localisée; disparition de la sensation par un remède appliqué au corps.

Réponse.





comment se fait-il qu'un être qui ne sent pas sache qu'un autre être sent, que le moi impassible lui-même connaisse la passivité et la douleur. Si je vois un animal souffrir, je ne sens pas sa douleur et je n'éprouve pas sa sensation. Je ne vois pas comment un animal souffre, mais je connais par des signes qu'il souffre à sa manière, et c'est uniquement cette connaissance qui m'afflige. Pour que je sache une sensation, il faut que je sache ce que c'est que sentir. En un mot, voilà une 1re question qu'est-ce qui sent? Est-ce le moi? est-ce le corps? Est-ce l'un et l'autre? Ce qui a fait qu'on a attribué la sensation au corps, c'est la difficulté d'allier la passivité avec l'activité. Ainsi on se débarrassait aisément de la passivité, et rien dans l'explication du moi n'embarrassait plus les phphes. Cette alliance

Autres questions.

de l'activité et de la passivité est donc une 2e question, qui se compose de plusieurs faits de détail. Il y a d'abord la passivité et la réactivité, qui se distinguent et qu'il faut réunir. Ensuite comment une force dont l'essence est l'activité, peut-elle être passive? Comment allier les différentes passivités entre elles, la passivité intellectuelle, et la passivité sensible? Il y a en effet une grande différence entre la passivité qui nous fait subir la croyance ou le doute, et celle qui nous cause la sensation, la passivité sensible et la volonté, la fatalité et la liberté, l'activité involontaire et l'activité libre, les différents degrés de passivité, d'activité, de liberté, de fatalité peut-être. Comment allier tous ces contraires? et les réunir dans une seule nature?

Or, avant d'entrer dans ces questions de détail, une question se présente à nous, qui semble réclamer la première place, et de sa solution la lumière d'une foule d'autres semble découler. Qu'est-ce que sentir? Si nous le savions, nous reconnaîtrions aisément ce qui sent en nous, et il nous serait peut-être plus facile d'allier les différentes passivités. C'est donc par cette question que nous devons commencer. A voir les diversités des causes de sentir on s'étonne qu'elles ne produisent que deux choses invariables, le plaisir et la douleur: une sensation corporelle, et la vue d'une vérité ou d'une chose fausse nous cause également du plaisir ou de la douleur. Le sentir est donc un, uniforme, bien que les causes en soient innombrables. Comment expliquer ce fait: et cet autre fait que tel objet, telle cause, nous occasionne invariablement une sensation agréable, et tel autre une sensation invariablement pénible? Qu'y a-t-il dans les objets qui doive sans cesse me faire peine ou plaisir? La différence même entre la sensation agréable et la sensation désagréable est une chose merveilleuse. Comment des objets divers, il est vrai, mais souvent d'une nature assez ressemblante peuvent-ils dans notre sensibilité produire des mouvements entièrement contradictoires, sans qu'on puisse dire quel rapport il y a dans tel objet avec notre faculté de jouir ou de souffrir?

Voilà donc trois grandes questions qui se tiennent et ne peuvent être séparées: qu'est-ce que sentir? qu'est-ce qui sent? Comment s'allient entre eux les phénomènes du monde interne? Ces 3 questions sont de telle nature que la solution de l'une nous fournira la solution de l'autre, et qu'on ne peut étudier l'une sans être entraîné à étudier les autres.

Les faits s'observent, les explications sont le fruit du raisonnement. Pour qu'une explication soit légitime, il faut qu'elle sorte tellement des faits, et que les faits à leur tour en soient une suite si naturelle, qu'elle semble en acquérir toute la certitude. Ce but est toujours difficile à atteindre, parceque la certitude d'une chose observée est la vue même et la confiance que nous y mettons, tandisqu'on n'explique que ce qu'on ne voit pas, et que la certitude d'une explication frappe la raison toute seule.

Je vais d'abord résumer les faits qu'il s'agit d'expliquer; puis je tâcherai de donner la solution des divers problèmes. — Toutes les fois que je sens, je sais que je sens. Une sensation pour nous se compose de deux choses, le fait même du plaisir, et la conscience qui le connait. La conscience est donc pour nous un élément de la sensation, bien qu'elle n'en fasse pas réellement

Preuve que c'est le moi qui sent.

partie, et qu'une sensation puisse se concevoir dans un être non intelligent. Il suit de là que ce qui sent en nous est la même chose que ce qui a conscience de la sensation. En effet, il répugne de croire qu'un être éprouve une action, tandisqu'un autre en aurait la conscience. C'est donc le moi, et le moi actif qui éprouve la sensation.

n'y a qu'une force qui [puis]se sentir. — La [con]science nous dit que [la] force c'est le moi.

Mais en nous bornant au seul fait de sentir, et sans nous occuper de ce qui l'accompagne, nous arriverions au même résultat, que ce qui éprouve la sensation est actif. Supposez une chose qui ne soit pas vivante, une molécule matérielle, complètement inerte, il est clair que vous aurez prise sur cette molécule, que vous pourrez la changer et la déplacer; mais concevez-vous qu'elle souffre ou qu'elle jouisse, concevez-vous qu'elle puisse éprouver une peine ou un plaisir? ou plutôt l'action éprouvée par le corps ne sera-t-elle pas purement matérielle? Donc la matière ne peut sentir; donc la force seule a cette faculté. Donc, parceque vous pensez, que ce qui sent en vous a plaisir ou peine, il faut admettre sous le nouveau point de vue que ce qui sent est actif, est une force. Ainsi, même sans unir ce qui sent avec l'intelligence et la volonté, il faut que ce qui sent soit une force. Maintenant j'ajoute que ce qui sent c'est moi; car il dit moi dans la sensation.

[ce] qui a fait qu'on ne [s'en] est pas tenu au témoignage de la conscience, [c'est] la difficulté d'expliquer [l']alliance de la passivité [a]vec l'activité, de la [f]atalité avec la liberté.

Pourquoi donc malgré le témoignage de la conscience, sommes-nous embarrassés d'admettre l'alliance de ce qui sent et de ce qui est actif, et par suite de ce qui est fatal et de ce qui est libre? c'est que nous trouvons des difficultés à concilier certaines facultés. Il faut voir pourtant si cette alliance est réellement impossible, non seulement à comprendre, mais à expliquer. Nous avons 3 questions à résoudre: comment l'activité s'allie-t-elle avec la passivité, la fatalité avec la liberté? Est-ce bien le moi qui éprouve toutes les sensations? Mais quand même l'explication ne se trouverait pas, les faits sont là et inviolables. Il y a plus de choses dans le monde dont l'explication manque qu'il n'y en a dont la raison soit connue.

[C]e qui est passif peut-il [ê]tre actif? — La réponse [es]t donnée plus haut; — nouvelle explication.

Ce qui est passif peut-il être actif? Il faut savoir avant tout ce que c'est que la passivité et l'activité. La sensation telle que nous l'éprouvons suppose l'activité et la vie ou l'activité sans direction, nous l'avons démontré. Donc il y a harmonie entre les 2 choses. Mettez deux molécules l'une à côté de l'autre, mais sans que rien les unisse, faites qu'elles se choquent entre elles, et que d'autres molécules viennent les déplacer, elles seront certainement insensibles. Mais unissez-les par une force, et faites qu'une autre force vienne les désunir, aussitôt la possibilité de sentir survient. Dès qu'il y a q.q. chose de fort et de vivant, vous concevez qu'il y ait sensation; et dans le cas que nous avons posé quelle vous semble être la passion de la force qui unit les molécules? On conçoit que c'est plutôt de la peine; car elle est en gêne; et peut-être cette idée est-elle le secret de la sensation. Une force favorable viendrait donner à la première une sensation agréable.

[Le] fait que nous concevons [m]ieux la sensibilité dans [un]e force que dans une [m]olécule est un sentiment [ob]scur de la réalité. Un cadavre, un corps [où] la force n'est plus [no]us paraît incapable de [se]ntir. — C'est donc la [fo]rce, le moi actif qui [se]nt.

Mais continuons l'examen. Ces idées ne semblent-elles pas naturelles? En effet qu'est-ce qui nous ferait concevoir la sensation plutôt dans une force que dans une molécule, s'il n'en était réellement ainsi? Je crois pour mon compte que si nous concevons tout cela, c'est que nous avons la conscience obscure de ce qui se passe en nous, c'est que nous sentons confusément que c'est notre force qui éprouve le plaisir ou la peine; et cela est si vrai que quand nous voyons un cadavre, c.a.d. un corps où la force n'est plus, nous n'avons pas l'idée qu'il puisse éprouver aucune sensation. Diriger, au contraire, une force qui arrête ou qui aide un homme en action, au moment où il possède et dirige sa force, notre esprit conçoit vivement

Observations qui nous révèlent ce que c'est que sentir.

qu'il y ait sensation de plaisir ou de peine. Prenons, par ex., un fait intellectuel. Que la force du moi s'efforce et poursuive une vérité; qu'un obstacle vienne l'arrêter dans ses recherches, il y a bien certainement peine. Quand q.q.s organes du corps sont affectés, voyons pourquoi nous souffrons; n'est ce pas parceque l'organe ne peut faire son office et remplir ses fonctions?

D'après cela définition du sentir.

Quand, au contraire, il est dans un état de vigueur et de santé, qu'il obéit aisément aux ordres du moi, il y a plaisir. Ainsi nous voyons dans tout cela que la sensation vient de la gêne ou des secours que rencontre la force. Ces observations nous révèlent ce que c'est que sentir

Alliance très naturelle de la passivité et de l'activité.

et par suite l'alliance de la passivité et de l'activité. Ainsi, sentir ce sera le fait d'une force qui se développant sera gênée ou favorisée dans sa direction. Maintenant quoi de plus facile et de plus clair que l'alliance de la passivité et de l'activité; leur désunion seule est inconcevable.

Explication de l'alliance de l'activité libre et de l'activité fatale.

Voyons maintenant comment se fait l'alliance de la liberté et de la fatalité, de l'activité fatale et de l'activité libre. On conçoit qu'une force ne soit pas libre, c.a.d. qu'elle soit tellement placée au milieu d'autres forces que tous ses développemens soient arrêtés, comme aussi toutes les tendances contraintes, qui enfin ne se développerait que par force, et autrement resterait inactive. On conçoit donc la force sans la liberté; mais en est il de même de la liberté sans la force? qu'est-ce en effet que la Liberté? c'est la force ayant la faculté de se diriger, de se posséder, l'attribut d'user d'elle même. La liberté n'est donc qu'une puissance, un attribut, une qualité de la force. Une force sans liberté rencontrerait autour d'elle d'autres forces, et de ce choc résulterait le plaisir ou la peine. Dès lors fatalement la force irait vers celle qui la favorise, et s'écarterait de celle qui la gêne; elle aimerait et haïrait, et il en serait ainsi précisément parcequ'elle est force. Faites maintenant que cette force devienne libre, c.a.d. qu'elle puisse se diriger, et remarquez que la liberté survenant ne peut atteindre la nature de la force elle même; ce qui est de la liberté c'est la direction de la force, ce n'est pas sa nature. Or, la nature de la force c'est de sentir, et les passions sont le résultat infaillible de cette nature. La force restera donc sensible et passionnée; la Liberté ne fera pas l'activité, elle pourra tout au plus la diriger, ou du moins diriger tout ce qui ne réclamera pas d'activité la nature primitive et les propriétés antérieures de la force. Ainsi la réaction sensible n'est pas opposée au développement libre et volontaire. Non seulement ces deux choses s'allient dans le fait, mais encore leur alliance est nécessaire.

De la localisation des sensations. Il n'y a pas que les sensations qui se localisent.

Comment les sensations que nous attribuons au moi lui même peuvent elles se localiser dans le corps? Que le moi sente dans certains cas, cela est incontestable pour toutes les sensations qui n'ont pas besoin de l'intermédiaire du corps, et qui agissent immédiatement sur la force. Mais pour les sensations qui passent par les organes corporels, il est bien sûr qu'elles paraissent se localiser dans le corps lui même. Comment expliquer ce fait? Je ferai d'abord remarquer qu'une foule d'autres phénomènes qui appartiennent bien certainement au moi se localisent aussi dans certaines parties du corps, non pas avec une égale précision, mais assez cependant pour nous étonner. Ainsi, quand je pense, je ne pense pas dans tout le corps, la pensée semble se produire dans la tête, et c'est là que je la sens. Quand je veux, ce n'est plus ma tête qui est en travail, mais bien ma poitrine. Enfin quand j'éprouve les mouvemens sensibles, c'est l'estomac qui paraît souffrir et dont le trouble semble attester la présence de la passion. Conclura-t-on de là que l'intelligence est d'un côté,

la volonté de l'autre, la passion de l'autre? Non, ma conscience n'en dit pas moins : ce qui sent,
ce qui pense, et ce qui veut c'est toujours moi. D'où vient donc cette localisation singulière? Nous
allons le chercher.

urquoi l'âme a été alisée dans le corps. rend.

C'est une erreur commune de vouloir localiser l'âme dans le corps et de lui assigner une place
distincte. Si elle était une molécule matérielle, sans doute elle devrait occuper un lieu, avoir q.q.
place dans l'étendue. Mais elle est tout autre chose, et l'erreur vient de plus loin. A notre entrée
dans le monde ce que nous voyons d'abord, ce sont les corps qui tous occupent une place dans
l'espace; puis revenant au moi nous sommes portés à en dire autant de lui. Aussitôt nous
renfermons l'âme dans le corps, et, comme elle est une, nous lui choisissons une demeure dans
une des parties du corps; et nous errons parceque nous ne savons pas ce que c'est qu'une chose
spirituelle. En effet comment pouvons-nous nous en former une idée? par la matière, uniquement
par la matière. Notre esprit recueille tout ce qu'il sait de la matière, il nie toutes les propriétés
qu'il lui connait, et voilà comme il se forme l'idée d'un esprit. Pour nous donc l'idée d'une
chose spirituelle n'est que la négation de l'idée d'une chose matérielle. Nous devrions porter
cette négation en tout et dire : La matière occupe une place dans l'étendue; donc le moi ne se
localise pas et ne peut se localiser dans le corps. Vous ne pouvez vous figurer comment une
chose n'occupe pas de place dans l'étendue, je le crois bien. Mais il n'est pas dit que vous
ne puissiez le comprendre. Autre chose est de se figurer et de concevoir, de se faire une image
et de comprendre. De ce que nous n'imaginons pas que l'âme ne puisse se localiser, il ne
s'ensuit pas que vous ne puissiez le comprendre.

ame cependant paraît fermée dans l'ensemble corps. — Nécessité de tte localisation. — corps en réalité n'est que le point de départ, n la prison constante l'âme.

Il est vrai que l'âme se localise dans le corps, et sinon dans une de ses parties, au
moins dans le tout. Et ce fait n'est guère moins étonnant. Mais d'abord une force est finie;
autrement il n'y aurait pas des forces, mais une seule force, tout serait force; et il se
trouve que les bornes de la force même c'est le corps, bornes inconcevables, mais dont on comprend
cependant la nécessité. Ensuite ce serait une erreur de croire que le corps enferme l'âme; combien
de fois, de combien de façons la force n'abandonne-t-elle pas sa prison pour aller hors d'elle
chercher des connaissances, des souvenirs, des idées de toute espèce! en sorte que nous trouverions
que le corps n'est point la prison, mais le point de départ de la force-âme.

Mais enfin, qu'on explique ce mystère comme on pourra, il faut reconnaître que l'âme
placée dans le corps a des organes matériels par lesquels elle agit elle se manifeste, qu'elle est
dans ma tête quand je pense, dans ma poitrine et dans mon bras quand je veux, enfin dans
chaque organe quand cet organe fait son office et exécute les ordres du moi.

utre difficulté. Il y a le corps d'autres ces que le moi? 'est-ce qui sont and elles sont gênées favorisées?

Une autre difficulté se présente, car nous sommes dans le domaine des difficultés et des
mystères. Il n'y a pas dans le corps, dit-on, que la force-âme, il y aussi d'autres forces, celles
qui font circuler le sang, sécréter la bile etc. Or, ces forces ont le don de sentir ou de souffrir
puisqu'elles sont forces; c'est donc elles seules qui doivent ressentir les actions qui affectent
leur développement. J'y consens; mais au moins on ne peut dire que ces forces soient intelligentes;
car l'intelligence est réservée à la force moi. Ces forces n'ont donc pas la conscience de
leurs plaisirs et de leurs souffrances. Or, le moi a conscience non pas que telle force en lui
souffre ou jouisse, mais que lui même, sa propre nature, éprouve la passion. Il faudrait donc
admettre qu'il y a des forces dans le corps qui sentent, et que ces forces elles mêmes, selon qu'elles

sont gênés ou favorisés gênent ou favorisent la force à qui tout aboutit, le moi. Tout ce qu'il y a de certain, c'est que je sens.

On pourrait citer des faits physiologiques, qui attestent que la sensation n'est pas sentie par l'organe ; mais ces preuves par exemples, ces solutions par un fait ne valent pas les résultats larges et féconds de l'observation elle-même et de la raison.

Manière d'expliquer la localisation de la sensation.

En résumé, voici ce qui me semble sur la localisation de la sensation. C'est, je pense, par son passage dans tel ou tel organe que la sensation paraît s'y localiser. Ainsi, en passant par l'œil et le palais elle prend un caractère, elle revêt une forme qui la diversifie et l'individualise. Tel organe est frappé, l'âme présente partout reçoit le coup précisément où il a été donné, et c'est là la cause probable de la localisation. Il n'y aurait qu'une seule sensation, ou toutes seraient simplement affectives sans ce passage dans l'organe ; elles ne révèlent q.q. chose, elles ne sont significatives que parceque elles ont pris un cachet dans l'organe, elles se sont imprégnées de sa couleur. Ainsi le moi est toujours ce qui sent comme ce qui agit, et je ne regarde pas la localisation comme un obstacle à cette opinion.

Intelligence. — Vue générale des faits intellectuels.

Continuation de l'étude des relations du moi avec le non-moi.

Ce que nous avons déjà fait en cette partie.

Nous avons séparé l'étude psychologique en 2 parties ; nous avons dit que le moi existait entouré de certaines réalités, avec lesquelles il est en rapport, et qu'ainsi le moi a des facultés qui produisent ces rapports, mais aussi des facultés, qui en sont complètement indépendantes. Voilà donc 2 études, celle du moi en lui même et celle du moi mis en relation avec les réalités externes. Dans cette dernière partie vient se ranger le monde des phénomènes qui tous partent du dehors ou du moi, et qui tous supposent la communication du moi avec le dehors. Cette relation est de plusieurs espèces, et déjà nous avons étudié l'une d'elles, la relation sensible. Les choses qui nous environnent agissent sur nous, et par suite de cette action il y a réaction en nous. La relation sensible comprend donc deux choses, l'action des réalités externes, la réaction de la réalité du moi.

Relation intellectuelle.

Différentes questions à résoudre.

Toutes présupposent la suivante :

Nous allons commencer l'étude d'une autre relation, la relation intellectuelle. Et ici plusieurs questions se présentent : comment le moi se met-il en relation avec ce qui n'est pas lui par l'intelligence ? En quoi consiste cette relation ? Est-ce une action ? Est-ce q.q. autre chose qu'on ne puisse appeler une action ? Qu'est ce que le connaître ? Enfin, que ce soit une action ou non, de combien de façons diverses cette relation peut elle s'exercer ? Quels en sont tous les modes possibles ? C'est là une 3e difficulté. — Examinons d'abord ce que c'est que connaître ; puis nous chercherons d'où part cette relation du moi avec les réalités externes ; puis enfin nous observerons ses modes et ses variétés. Tant qu'on ne sait ce que c'est que le connaître on ne peut découvrir son point de départ ; tant qu'on n'en connait ni la nature ni l'origine, on ne peut pas on n'a pas le droit de s'occuper de ses différens modes.

Qu'est-ce que le connaître ?

Connaître est un fait que tout le monde distingue de tout autre fait, du vouloir et du sentir par ex. ; c'est un fait que saisit et reconnait la conscience. Mais autre chose est de saisir un fait, autre chose de l'expliquer et de dire ce qu'il est. Connaître présuppose q.q. chose qui connait, et q.q. chose qui est connu ; Mais ce sont là les conditions du fait, et non pas le fait lui même, le connaître dans son essence. On comprend bien que si nous n'étions pas intelligens, si nous n'avions pas la faculté de connaître, et que de plus il n'y eut rien à quoi cette faculté pût s'appliquer, la connaissance n'aurait pas lieu. Mais, encore une fois, pour le connaître lui même comme pour le sentir, il y a double impossibilité d'en parler :

D'un côté il n'a pas d'élémens, il n'est que lui même, et ainsi ne se peut définir; de l'autre il est spirituel et simple, et ne peut s'imaginer; double inconvénient auquel est soumis tout fait interne. Quand un fait interne est composé, ses élémens sont dans un certain rapport, ont entre eux une liaison qui peut s'imaginer; on peut même trouver q.q. combinaison d'élémens matériels qui puisse représenter cette combinaison d'élémens spirituels et ainsi l'imagination se rattache, si non à la nature, au moins à la liaison de ces élémens. Mais quand le fait est simple, en même temps qu'il est spirituel, l'imagination n'a plus de prise sur rien et ne peut en aucune façon se représenter.

Il y a dans le monde interne 3 faits, dont ne pouvons nous former aucune idée, le sentir, le vouloir, et le connaître; 3 faits simples qu'on ne peut ni définir, ni imaginer, ni comprendre. On peut bien définir, on peut bien imaginer la manière dont le sentir s'opère; mais quand on arrive au sentir lui même, il est doublement impossible de s'en faire l'idée ou l'image. Ainsi, puisque la raison et l'imagination se refusent également à nous, il faut recourir à notre seule ressource, la conscience. Il en est de même pour le vouloir: je le comprend bien quand je l'allie avec ce qui l'entoure, délibération et décision de la volonté, action et exécution des ordres du moi; tout ce groupe de faits se dessine parfaitement à mes yeux; je vois q.q. chose d'incertain que des motifs viennent pousser et déterminer, et qui enfin prend sa route d'un côté ou d'un autre, à gauche ou à droite. Mais séparez le vouloir de ces différens phénomènes, cherchez à le comprendre en lui même, et vous n'y pourrez parvenir. Le connaître est de même au dessus de notre imagination et de notre raison. Otez tout ce qui l'entoure, ce qui est à connaître et l'intelligence elle même; le fait en lui même, ainsi isolé, vous sera tout à fait incompréhensible. Cependant, comme il se distingue en lui même, et que la conscience l'aperçoit, on le distingue nettement et du vouloir et du sentir.

Mettez-vous en face d'un objet que vous puissiez connaître, et voyez si le fait de connaissance se produira de même que celui du sentir. Quand vous sentez, l'action part toute entière des réalités extérieures, et vous, vous êtes entièrement passif. Il faut que vous soyez vivant, il est vrai; mais votre vie se laisse faire, et la sensation vient la réveiller inactive. Mais quand la connaissance s'opère, la chose est bien différente. Si l'objet n'était pas là, il n'y aurait pas connaissance, mais pourtant l'objet n'agit pas, et vous-mêmes n'êtes point passifs comme dans le fait du sentir. Faut il dire pour cela que vous agissez sur l'objet? si l'objet ne vous apporte pas la connaissance, est ce vous qui l'allez chercher? Mais comparez le fait de connaître avec un autre fait vraiment actif. Quand, par ex., vous voulez agir sur des réalités extérieures, vous sentez bien que votre moi est énergique, qu'il veut, qu'il ordonne, qu'il s'efforce dans le connaître votre moi n'agit pas, et l'objet n'agit pas. Sans que vous soyez en mouvement le connaître se produit. En un mot, dans le sentir il y a action de l'objet; il y a action du moi dans le vouloir: dans le connaître il y a tous les deux, mais bien moins énergiques et affaiblis par le mélange; ainsi, que vous considériez votre action, ou celle de l'objet, il semble que toutes deux tiennent le milieu, soient un terme moyen entre l'action du sentir et celle du vouloir. Au delà de ces notions que vous livre la conscience tout est ténèbres; on ne peut expliquer d'aucune façon comment il se fait que l'objet soit connu, ni si vous y mettez du vôtre, ni enfin quel est le fait en lui même. Il faut se résoudre à ignorer et le degré d'action des deux termes, et comment s'opère le rapport, et le phénomène qui résulte du rapport.

Division des connaissances d'après les objets du connaître ; ~~[illegible]~~

Voilà une vue générale sur le fait du connaître en lui même. Ensuite cette question se présente : connaître s'opère-t-il de plusieurs façons ? Sans doute ; car la variété est d'abord dans les objets et par suite dans les connaissances. Les connaissances elles mêmes diffèrent entre elles ; diverses conditions, diverses connaissances peuvent les changer et les modifier. Ainsi d'abord parmi les choses qu'atteint l'intelligence il y a toutes les choses matérielles, tous les corps, tout ce qui est étendu, figuré, solide ; il y a ensuite nous mêmes, dont nous obtenons la connaissance. De plus, nous avons les idées de choses qui ne sont ni en nous, ni hors de nous ; nous avons l'idée de Dieu, du temps, de l'espace, qui ne sont ni des réalités extérieures, ni des réalités du monde interne. Ainsi il paraît au premier coup d'œil que tous les objets possibles se divisent en 3 classes.

3 classes de connaiss. visibles {monde extérieur / mond intérieur; invisibles, Dieu, l'espace, le temps.

A la diversité des objets correspond une diversité dans la manière de les connaître. Cette dernière diversité est attestée par les faits et par la langue.

Parceque ces objets de la connaissance sont divers il faut nécessairement qu'il y ait diversité dans la manière dont ils se manifestent. Ainsi, si nous jetons un coup d'œil sur les connaissances externes et les connaissances internes, nous verrons combien elles sont diverses. Dans les unes, l'esprit pour connaître passe à travers les organes des sens ; les autres s'obtiennent immédiatement et par un regard de l'esprit sur lui même. Peut être au fond ces façons de connaître n'ont elles guère de différences, mais la forme au moins n'est pas la même, et il faut voir ces diversités. Les réalités externes, nous les voyons, nous les touchons ; les choses du monde interne, nous les sentons ; Dieu, nous le concevons. Ainsi, les langues nous révèlent elles mêmes la variété du connaître ; les langues ne disent pas que l'on sent les réalités externes, que l'on conçoit le monde externe, que l'on sent, que l'on voit Dieu : la différence des termes atteste la différence des choses.

Après l'acquisition des connaissances vient leur transformation ;

Ce n'est pas assez de cette séparation des connaissances. Nous ne laissons pas les notions des objets telles qu'elles nous sont venues. Ainsi, quand j'ai pris connaissance d'une réalité externe ; elle ne reste pas en moi comme elle y était d'abord : je la compare à d'autres notions, je vois ce qu'elle a de commun avec elles ; je compare encore avec de nouvelles notions le caractère commun aux premières, et par ces comparaisons successives je m'élève à des idées générales, je compose des notions qui ne représentent aucune réalité, et qui ne représentent une seule, mais dans ce qu'elles ont de semblable.

leur rappel.

Enfin il arrive aussi que je me représente des choses passées, des réalités qui ne sont plus ; je me souviens. qu'est ce que se souvenir ? Ainsi, 3 actions de l'Intelligence : acquisition des connaissances transformation des connaissances, rappel des connaissances.

Dans toutes ces connaiss. le conn. [illegible] est indescriptible mais les formes qu'il revêt sont différentes et peuvent se comprendre et se définir. — possibilité d'une recherche.

Il est clair que dans toutes ces connaissances le connaître est aussi indescriptible, aussi inimaginable que le fait fondamental de sentir dans toutes ses variétés. Mais les formes qu'il revêt peuvent se comprendre et se définir ; et sous ce point de vue les faits simples offrent prise à nos recherches. C'est donc par là que nous devons commencer. C'est seulement par le multiple que nous pouvons arriver à ce qui devient successivement plus simple et enfin à ce qui est un. Cette marche convenable et sûre pour toutes les études convient surtout à l'étude du moi, où toutes les notions sont plus synthétiques et plus complexes que partout ailleurs.

Par où commencer ? Difficulté.

Mais comment ordonner nos recherches à travers ce nombre illimité d'opérations intellectuelles comment se reconnaître au milieu de cette diversité de formes. Il faut chercher, il faut trouver q.q. chose de vrai qui nous dirige, un guide sûr. Les phénomènes du monde interne ont beau être divers et dissemblables, ils tiennent tous l'un à l'autre ; ils s'attirent et se suivent

mutuellement, autrement le monde interne ne serait que désordre et tumulte. Mais il n'en est pas ainsi, et dans toute phénoménalité les phénomènes sont mutuellement occasion et ppe les uns des autres, ils forment une grande chaîne dont chacun d'eux est un anneau. Les divers phénomènes forment ainsi des suites comme nous l'avons vu dans le sentir où la sensation est suivie d'une série non interrompue de phénomènes, ayant pour ppe la cause externe. L'art est de ne point déplacer les faits, de trouver en tout le vrai point de départ, le phénomène premier, et de chercher comment tous les faits en naissent et en dérivent. Alors on ne saisit pas les faits à part, sans liaison, on les possède, on les embrasse dans leur vie, dans leur réalité.

Cherchons donc le vrai point de départ des faits intellectuels; voyons d'avance, découvrons par des présomptions qui puissent nous guider le fait véritablement premier, où doivent commencer nos recherches. Si nous avions reconnu que l'action part de l'intelligence, l'intelligence serait ce point que nous cherchons; et nous devrions, au contraire, partir de l'objet, si l'objet nous semblait le vrai ppe de l'action. Mais tel est le caractère peu décidé de la participation du moi et des réalités externes dans la connaissance qu'on ne sait duquel des deux partir. Nous ignorons donc où commence précisément la suite des phénomènes intellectuels; et cependant nous devons réfléchir que l'intelligence est toujours prête à voir, et qu'ainsi ce qui rend le connaître possible, c'est la présence de l'objet, que c'est là l'occasion déterminante de la connaissance. Ensuite notre intelligence ne peut s'aviser de connaître un fait sans q.q.chose qui l'y engage. Elle ne peut deviner une connaissance, elle ne peut prendre l'initiative; il faut donc toujours et pour 1ère condition que l'objet survienne, se montre à l'Intelligence. D'où il suit que le point de départ véritable, le fait déterminant, c'est l'apparition de l'objet. Ainsi, puisque nous avons reconnu 3 classes d'objets à connaître, il faut voir ce qui se passe dans le moi à mesure que chacun d'eux lui apparaît. Telle est la 1ère observation qui puisse éclairer notre marche. Nous avons donc à revenir sur les 3 classes d'objets de la connaissance, à rechercher comment chacun d'eux se montre à l'Intelligence, et enfin comment se manifeste le fait de connaître. A l'entrée de notre étude nous retrouverons la sensation, mais sous la forme significative. et cela n'est pas contradictoire avec notre marche, puisque la sensation est nécessairement produite par le rapport du moi avec la réalité du monde externe.

Intelligence.

Lorsqu'on aborde l'étude d'une nouvelle série de phénomènes internes, deux choses sont nécessaires, c'est de fixer la marche que l'on suivra et d'adopter une méthode, en même temps que de familiariser et d'habituer l'Intelligence avec les faits qu'elle doit observer. Je pars toujours de ce point que les phénomènes intellectuels sont relatifs, c.à.d. que tous unissent le moi à q.q. réalité soit avec lui même soit avec ce qui n'est pas lui. La communication intellectuelle consiste dans le fait de connaître, non pas qu'elle y soit tout entière et qu'elle s'y arrête, mais parceque sans lui elle n'existerait pas. Elle n'y est pas tout entière, car non seulement nous connaissons les objets, mais comme ils font sur nous de nouvelles impressions, ils nous font croire et douter. Les notions observées se transforment et se combinent avec d'autres idées, ils forment de nouvelles idées, et toute cette suite du connaître n'est pas le connaître lui même. D'un autre côté, sans ce fait premier, la communication intellectuelle ne peut être. Car si les réalités n'avaient pas d'abord été connues, nous n'aurions pu arriver ni à la croyance ni au doute

ni à toutes les idées qu'obtient l'intelligence. Ainsi, le fait de connaître est le fait premier; mais

Pourquoi le fait de connaître simple en lui même peut fournir à de longues recherches.

suis-je satisfait la conscience seule peut nous dire q.q. chose. Comment se fait-il que le connaître qui est si simple peut prêter matière à de si longues études et à de si vaines recherches? Comment, si le conna[ître] est toujours le résultat invariable de deux termes mis en rapport, comment peut-on y trouver tant de choses? c'est que si le connaître ne varie pas, et que si l'intelligence est toujours elle même, en recompense les objets connus changent à tout instant et sont inépuisables. Nous sommes toujo[urs] l'intelligence; le fait de connaître est toujours le produit des objets qui apparaissent à l'intellig[ence] et selon que ces objets varient le fait de connaître doit aussi varier. En effet, suivant la diversité de ce qui est à connaître, l'intelligence a des moyens divers de connaissance. Dans les réalités externes la connaissance lui arrive par l'intermédiaire d'une sensation. Quand, au contraire, le moi se connait, il n'y a pas d'intermédiaire. Ainsi la manière de connaître a changé avec l'obj[et]. De même Dieu n'est saisi ni par les sens ni avec la conscience, mais conçu; 3e manière de connaî[tre]. Ces différences constituent les différences de connaissances. Mais en lui même connaître est toujours le même; observez-le dans l'une quelconque de ces 3 manières de connaître, il est toujours simple; il n'a pas perdu d'éléments comme il n'a pas pu en gagner; Mais la manière dont il s'est produit a varié avec l'objet.

D'un autre côté le fait de connaître se compose et est suivi d'une foule de circonstances diverses, de phénomènes, de faits nouveaux qui se mêlent et naissent l'un de l'autre. Un objet étant donné l'intelligence s'y applique; il en résulte la connaissance, puis la croyance ou le doute, puis d'autres phénomènes plus ou moins nombreux, plus ou moins énergiques. Ainsi, le groupe intellectuel est formé de faits qui s'enchaînent et se lient; et vous voyez que nous sommes obligés de chercher quel est le phénomène véritablement pp.r de tous les autres, le fait qui ouvre la série. Or, nous avons trouvé que l'apparition de l'objet à l'intelligence, et ainsi l'objet connu, est la véritable origine de toutes les connaissances possibles. En effet, ou les objets se présentent au moi, ou le moi va les chercher. Or, le moi ne peut deviner des connaissances,

Double raison pour partir dans l'étude du connaître des objets eux-mêmes.

vouloir connaître ce qu'il ne sait pas exister, aller chercher ce dont il n'a pas d'idée. Ainsi, le fait premier est l'apparition de l'objet à l'intelligence.

Nous avons donc un double motif de partir des objets eux mêmes, le premier c'est que les objets sont par leur présence l'origine des phénomènes intellectuels, le 2e c'est que la variété de ces objets fait la variété des modes de connaître. Ainsi, ce qui fixe notre méthode c'est l'objet: nos recherches doivent donc reconnaître d'abord comment les objets se divisent et se séparent en diverses classes et comment les objets se manifestent à nous, nous en avons la connaissance. Telle est notre méthode.

On a suivi deux autres méthodes: 1o on est parti des connaissances elles mêmes telles qu'elles sont dans notre conscience pour remonter aux diverses manières de connaître; 2o on est parti de l'Intellig.

On en a suivi deux autres dans l'étude qui nous occupe. Il faut montrer ce qui nous a empêchés de les choisir. — L'une est partie des connaissances elles mêmes, au lieu des objets à connaître, elle a pris les connaissances toutes faites. L'autre a choisi pour point de départ l'intelligence. — Voici les inconvénients de la première. On part des connaissances; mais où les prend-on? pas ailleurs qu'en nous, dans l'état actuel. Or, dans l'état actuel nos connaissances ne sont pas telles qu'elles nous sont venues; ce ne sont plus des idées primitives, mais bien des transformations, des compositions, des combinaisons. Ainsi, l'idée de blancheur est

Objections contre la première méthode.

une connaissance qui représente une qualité commune à plusieurs objets. Nous avons vu des objets qui parmi plusieurs qualités avaient celle d'être blancs; l'avons nous distinguée d'abord, cette idée? Non. Il a fallu obtenir la connaissance d'autres objets, à qui cette qualité était commune, et faisant abstraction des différences, nous avons nommé blancheur et compris par ce m[ot] une qualité particulière. Ainsi, la blancheur est une connaissance tirée de plusieurs connaissan[ces]

Objec[tions]
– m

une idée qui résulte du travail ultérieur de nos connaissances. Il en est de même de toutes nos connaissances, qui toutes sont abstraites, raisonnées, modifiées de toutes façons. Ainsi partir des connaissances actuelles pour remonter à la manière de les obtenir, c'est une marche indirecte et qui doit égarer. Comment distinguer les connaissances qui ne sont pas des connaissances mais des combinaisons de connaissances véritables et primitives. D'un autre côté, en partant des connaissances, nous ne pourrons trouver nos diverses manières de connaître, et comme notre but est celui là, notre but est manqué. Les connaissances elles mêmes, quoique diverses par la manière dont elles s'obtiennent, se ressemblent quand elles sont obtenues: prenez par ex. la connaissance d'un objet extérieur et celle d'un phénomène du monde interne, la connaissance du phénomène du son et celle du phénomène du vouloir; ces deux choses, n'importe comment elles nous soient connues, sont représentées en nous par une idée. Comparez les deux connaissances, vous ne pourrez dire en quoi elles diffèrent, sinon par leur objet. Bien que le son et le vouloir soient choses très diverses, cependant les idées que j'en ai ne me révèlent en rien si elles ont été obtenues d'une façon différente: pourtant l'une m'est venue par une sensation et la croyance à cette sensation, l'autre par la conscience.

De même les connaissances obtenues par le même moyen peuvent sembler être produites par des moyens très divers. Ainsi, je prends des connaissances de choses internes, le vouloir, le sentir, le connaître; je fais de ces 3 idées une idée générale, celle de phénoménalité interne. Certes les 3 premières et la dernière portent des caractères qui ne ressemblent en rien. Il faudra donc en conclure que cette idée générale est obtenue autrement que ces idées particulières; et bien ce serait encore une erreur. Car elles sont acquises de même, et la généralisation ce n'est qu'une addition. L'esprit se borne à ajouter des idées et à donner à ces collections un nom nouveau; ce n'est que faire de l'arithmétique sur des connaissances. On risquerait ainsi de ne pas trouver les véritables manières de connaître et d'en trouver de fausses; on manquerait la vérité. Il y a encore à cette méthode un 3e inconvénient, c'est qu'il est très difficile de rassembler en nous les diverses connaissances. Qui pourra répondre de n'en pas oublier des classes tout entières? Et en supposant qu'on pût remonter rigoureusement des connaissances aux manières de connaître, ne peut-on pas toujours oublier quelques idées; tandis que nous arriverons très simplement à la découverte des modes de connaître et à la classification des connaissances. Aussi de cette erreur de méthode les pphes sont tombés dans des erreurs de doctrine: les uns ont cru qu'il n'y avait qu'une manière de connaître, les autres en ont reconnu une foule.

Objections contre la méthode.

Mais la seconde méthode que nous avons indiquée est encore plus fausse et plus trompeuse. Cette méthode part de l'intelligence. L'intelligence est simple, est une. Or, partir de l'unité de l'intelligence sans connaître la diversité des objets, c'est s'exposer à ne pouvoir distinguer les divers moyens qu'elle emploie. Les objets étant mis à part, vous pouvez bien trouver l'âme, procédant d'une manière ou d'une autre; le hasard peut bien vous conduire à trouver tous les modes de connaissance. Mais le hasard tout seul est un triste guide quand on fait une science. Au lieu que tous les objets une fois découverts et classés, vous avez trouvé toutes les manières possibles de connaître. Car l'âme ne connaît que ce qui est. La méthode sûre, légitime et scientifique, c'est donc celle que nous avons suivie.

Voyons maintenant s'il est bien difficile de découvrir tous les objets possibles de connaissance.

3 classes d'objets à connaître. Tout y est compris.

Figurez-vous que l'intelligence s'éveille et tombe naturellement sur les premières choses qu'elle rencontre il est évident qu'elle saisira elle et ce qui n'est pas elle. En effet, nous laissons l'homme avec tous ses organes et en mettant un être animé dans le monde au milieu de toutes les réalités, il est nécessaire qu'il soit affecté de sensations. L'homme donc que nous supposons se sentira et sentira les impressions du monde extérieur. Son intelligence tombera sur les deux réalités qui sont soumises immédiatement à sa prise, le monde interne avec tout ce qu'il contient, c.à.d. la réalité moi et les phénomènes, le monde externe tout entier, c.à.d. les réalités non-moi et les phénomènes ne seront pas connus ni saisis de la même manière. Ils ne sont pas dans la même position par rapport à l'intelligence ; car le monde interne, c'est le moi, c'est l'intelligence ; le monde externe, au contraire lui est étranger, il n'est qu'en relation avec lui. Ensuite il y a entre les réalités extérieures et le moi une barrière d'organes qui n'existe pas entre le moi et le moi. Voilà donc 2 espèces de réalités, internes et externes, qui ne se connaissent pas de la même façon. Mais au delà de ce qui est accessible à nos sens et immédiat à notre connaissance, tout est inobservable. On peut bien observer les réalités externes et le moi ; car observer c'est voir immédiatement une réalité ; mais dès qu'une chose n'est plus observable ni par les sens ni par la conscience, l'observation est impossible. Il y a donc 2 classes de connaissances obtenues par l'observation, et une autre des objets invisibles, objets dont nous formons des idées, mais que nous ne voyons pas et que nous ne sentons pas. Nous voyons que les réalités externes sont de telle ou telle façon ; nous sentons que nous sommes ce que nous sommes de telle ou telle façon ; nous concevons que Dieu est aussi et qu'il est de telle ou telle façon. Il y a donc 3 espèces d'objets capables d'être connus ou conçus. Or, tout n'est-il pas dans cette classification. Je la crois complette et je pense que ces classes premières se subdivisent en de nouvelles classes. Nous pourrons nous y fier, sauf à trouver de nouvelles divisions et de nouvelles classifications.

Par laquelle de ces trois classes d'objets doit-on commencer? par le monde interne.

Ainsi, en partant de ces 3 classes nous embrassons tout ce qui est connu. Mais dans quel ordre commencerons-nous cette étude ? Il est évident que l'origine de la connaissance, ce qui a d'abord été atteint, ce n'a point été l'invisible. D'un autre côté, il semble que l'âme et le monde extérieur ont été connus en même temps. En effet on ne conçoit pas un moment dans toute notre existence où nous ne connaissions pas q.q. chose d'interne et q.q. chose d'externe. Cependant à cause de la faiblesse des organes et de l'imperfection primitive des sens, il semble que l'âme ait été connue la première. C'est donc véritablement un choix et un choix à peu près arbitraire que nous avons à faire. Nous commencerons par l'âme, c.à.d. par nous ; ensuite nous chercherons comment sont connues les réalités externes ; et enfin l'invisible que rien ne nous engage à étudier plus tôt.

Nécessité d'ajouter 2 nouveaux plans au 1er. — Comment l'esprit agit-il sur les connaissances? comment les connaissances agissent sur lui après avoir vu comment il les acquiert.

Je n'aurais pas tracé un cadre complet de l'étude de l'intelligence, si je ne montrais un cadre nouveau qui s'ajoute au premier. Quand notre esprit ayant connu le visible et l'invisible possède des notions et agit sur elles, il en fait sortir de nouvelles notions. Jamais nous ne nous arrêterons aux notions telles qu'elles nous arrivent : nous les comparons, les modifions, les ajoutons ; nous arrivons à des idées générales, qui renferment beaucoup d'idées particulières. Nous revenons de ces idées générales à des idées particulières, que nous y avons renfermées. Nous décomposons et recomposons ; en même temps nous imaginons, c.à.d. que de différentes données obtenues immédiatement nous formons des connaissances nouvelles tout à fait arbitraires. De plus, l'intelligence a aussi la faculté de rappeler les idées jadis obtenues. Ainsi, au delà, outre les notions qui sont les images fidèles de la réalité, il y a des formes nouvelles que nous donnons à ces notions, et qui

sont de nouvelles façons d'agir de l'intelligence. Mais comme l'intelligence doit en tout cas commencer par avoir des notions, avant d'opérer sur elles, il faut attendre que notre 1er plan soit rempli avant de faire une nouvelle entreprise. Une fois toutes les connaissances obtenues, nous verrons ce que l'intelligence en tire. Enfin nous verrons quels sont les effets que produisent en nous les connaissances ; à quels signes on reconnait la vérité et l'erreur, et là nous arriverons où commence la Logique. Voilà donc 3 plans qui se subordonnent les uns aux autres : comment s'obtiennent les connaissances ? Comment l'intelligence agit sur elles ? Comment elles agissent sur l'Intelligence ? Enfin nous verrons quels sont les effets que produisent en nous les connaissances, à quels signes on reconnait la vérité et l'erreur et là nous arriverons où commence la Logique. Voilà donc trois plans qui se subordonnent les uns aux autres : comment s'obtiennent les connaissances ? Comment l'intelligence agit sur elles ? Comment elles agissent sur l'intelligence ?

Intelligence. Vue libre, vue spontanée.

oint de départ de tude de l'intelligence, pparition de l'objet. Trois sortes d'objets, xternes, internes, invisibles. – Commencer par les objets internes.

Rien n'est dans la sensibilité avant l'action de la cause de la sensation, et rien n'est dans l'Intelligence avant l'apparition de l'objet. Ainsi comme l'action de la cause est le point de départ de l'étude des faits sensibles, l'apparition de l'objet doit être le point de départ de l'étude des phénomènes intellectuels. Or, trois espèces d'objets peuvent apparaître à l'Intelligence : l'observation saisit immédiatement les réalités et les phénomènes extérieurs comme les réalités et les phénomènes intérieurs. Mais au delà de cette portée de la vue même d'autres objets se manifestent encore. Voilà donc trois classes d'objets que nous allons présenter à la faculté de connaître pour obtenir la manière dont ils se manifestent à elle. Nous avons déterminé que nous commencerions par le monde interne ; il s'ensuit que nous allons être forcés de rappeler ce que nous avons déjà dit des deux manières dont le moi se manifeste au moi, la conscience et la reflexion.

Deux choses dans le onde interne, une réalité et des hénomènes ; caractères pposés de ces deux choses. l'âme toujours théâtre es phénomènes produit ou les prouve.

Comme la science que nous faisons est celle de l'âme et que toute science n'a qu'un instrument l'intelligence, il nous a fallu au début de nos études examiner l'application de cet instrument au monde interne, où l'intelligence s'observant elle même. C'est là que nous sommes ramenés par la marche que nous avons suivie, et nous décrirons très brièvement ce que nous avons déjà décrit. Il y a dans le monde interne deux choses, une réalité et des phénomènes. La réalité nous apparait avec des caractères, les phénomènes avec des caractères opposés. L'une persiste, et les autres passent ; l'une est simple et identique, les autres sont multiples et variables. Enfin la réalité est le sujet de ces phénomènes, et les phénomènes eux mêmes n'en sont que la manifestation. Ces manifestations sont de deux sortes, l'âme produit ou éprouve, est la cause ou le terme de l'action, mais elle est toujours le théâtre de ces phénomènes quels qu'ils soient. Voilà ce qu'est le monde interne, le premier objet qui se présente à l'Intelligence.

L'intelligence a une nnaissance continuelle de la réalité qui ne asse pas et des hénomènes qui passent.

Il faut voir comment va s'opérer la connaissance et comment l'intelligence mise en face de ces deux choses s'y prendra pour s'en faire une idée. Or, nous savons que notre ppe intelligent a une connaissance continuelle et de la réalité qui ne passe pas et des phénomènes qui passent, qu'à tout instant les deux choses sont saisies par ce ppe voyant, qui est en nous. Si vous pouvez le surprendre dans quelques moments où vous ne connaissiez ni votre âme ni ce qui s'y passe, cette théorie est fausse, mais c'est un risque qui n'est pas à redouter.

L'intelligence c'est ous ; la réalité imple et invariable st encore nous, a conscience le dit ; ais elle dit que les hénomènes ne sont as elles.

Or, ce qui est intelligent en nous, c'est nous. En effet, le ppe intelligent dit moi, et c'est là le signe auquel nous nous reconnaissons. De plus, la chose qui dans le monde interne est simple, invariable et reconnue toujours la même, c'est nous. Mais l'intelligence dit aussi que les phénomènes ce n'est pas elle, les phénomènes ne sont donc pas moi. Ainsi nous saisissons du premier coup d'œil dans les limites du monde interne le moi et le non-moi. Et c'est

Ce que c'est que la conscience.

bien nous mêmes qui doués d'une force intellectuelle constamment éveillée savons ce que nous sommes et ce qui se passe en nous. La conscience perpétuelle que nous avons n'est pas de nous, nous cherchons vainement à l'éviter, elle n'a pas besoin de notre volonté pour être elle. qu'est ce donc que la conscience? Un mode d'agir de l'intelligence par lequel est fatalement instruite et de nous et de ce qui se passe en nous. Mais s'il en est ainsi,

Comment la conscience fatale et voyant sans cesse, peut elle dans certains cas être libre? Explication.

comment se fait il que cette même intelligence se fixe volontairement sur un phénomène particulier? Comment, si elle est entraînée fatalement, nous sentons-nous le pouvoir de s'en servir et de nous diriger? Comment, en un mot, avons-nous le sentiment de la fatalité de la liberté? Ces faits semblent contradictoires: l'intelligence ayant la conscience fatale perpétuelle du moi et du non-moi interne s'applique librement et passagèrement à un fait donné, en sorte qu'au moment même où elle s'applique à ce fait, cependant la conscience voit et tout le monde interne, et ce fait lui même soumis à sa vue libre. Comment réunir la conscience et la reflexion? Nous avons déjà résolu une question semblable, la fatalité et la liberté de la sensibilité, et parceque la solution est à peu près la même, nous ne la renverrons pas à la fin de l'étude de l'Intelligence.

Notre intelligence est q.q. chose dont la nature est de connaître. Nous sommes une force essentiellement voyante. Tout ce qui se trouve en vue de cette force se manifeste à elle. Car pour que cette manifestation cessât il faudrait ou que l'objet s'éloignât, ou qu'elle même ne fût plus voyante. Or, sa nature ne peut pas être de ne pas voir, et comme le monde interne est elle même et les phénomènes qu'elle produit, et qu'ainsi le monde interne est soumis continuellement à sa vue, la conscience est fatale et continuelle. Mais cette faculté essentiellement voyante n'en a pas moins l'attribut d'être maîtresse d'elle même et de se diriger sur tel point plutôt que sur tel autre. Quand donc elle regarde, elle ne cesse pas de voir, la liberté ne peut porter atteinte à sa nature; rien n'est donc si facile que l'explication de ce problème en apparence inexplicable (Voyez la Spontanéité). La possession que notre force intelligente a d'elle même suffit pour se diriger vers tel ou tel point;

Même explication pour l'intelligence connaissant à l'extérieur. Différence.

mais elle ne suffit pas pour détruire les propriétés essentielles de sa nature, et remarquons qu'il en est de même dans la connaissance du monde extérieur. J'ouvre les yeux; aussitôt tout ce qui est devant moi vient se peindre sur ma rétine. Je fixe ma vue sur un point, et tout vient encore déposer une image sur ma rétine et se présenter à mon intelligence. Je vois, en même temps que je regarde; mais il y a une différence entre la connaissance interne et la connaissance externe, c'est que nous pouvons suspendre l'autre en nous dérobant à l'impression des objets extérieurs: la vue du dehors n'est pas arrêtée par un empire que nous ayons sur l'intelligence, mais par notre puissance sur l'organe intermédiaire. A l'intérieur point d'intermédiaire; fermer l'œil de l'intelligence, ce serait suspendre l'intelligence, ce pouvoir ne nous est pas attribué. Ainsi s'explique l'alliance de la conscience et de la reflexion. Il y a donc deux manières d'atteindre les faits internes, l'une perpétuelle, fatale, l'autre libre, passagère. Ces deux manières entièrement opposées naissent cependant de la même faculté; en sorte que la conscience c'est l'intelligence, et la reflexion c'est encore l'Intelligence. Mais dans un cas elle est libre, et dans l'autre elle est fatale. Or, en nous la liberté n'est que secondaire. Ainsi la conscience est naturelle, parcequ'elle sort de la nature elle même de la force intelligente, tandisque la reflexion produite par la liberté n'est qu'accidentelle

pourquoi naît la réflexion et à quoi sert-elle ? — La conscience voit toujours plus de choses ; mais sa vue est obscure. — pourquoi ? mystère.

Ici se présente une difficulté. Comment, si la conscience embrasse à chaque instant et nous mêmes et tout ce qui se passe en nous, comment la réflexion a-t-elle besoin de naître ? A quoi sert-elle et que fait-elle ? Puisqu'elle n'embrasse qu'accidentellement quelques-uns des faits qui se passent en nous, il semble que l'une a tout l'avantage sur l'autre : la conscience voit bien plus de choses, elle voit toujours et n'a pas besoin pour être produite de l'intervention de la volonté. Sans doute, si la vue de la conscience était claire, la réflexion serait inutile ; mais il arrive qu'aux qualités de la conscience s'ajoute un défaut qui rend la réflexion nécessaire ; c'est l'obscurité. Dire que cette obscurité vient de ce que la conscience voit tout et distingue peu, c'est raisonner sur ce que nous sommes, et non pas sur ce que nous pourrions être, c'est le même expliqué par le même. On conçoit bien une intelligence qui obtiendrait du premier coup et soudainement une connaissance parfaitement claire, et qui verrait sans obscurité beaucoup de choses. Mais nous ne sommes pas ainsi formés. C'est cette nécessité qu'on voudrait expliquer ; mais cette explication n'est pas possible. Il faut se contenter de dire que nous sommes ainsi parceque nous sommes ainsi ; il faut poser en fait que toutes les fois que nous voyons involontairement, nous voyons obscurément.

La réflexion ne voit rien de nouveau, elle éclaircit ce qu'a vu la conscience.

Opposition de procédé de ces deux vues.

Leur alliance est non seulement concevable mais nécessaire.

La réflexion n'a donc pas pour but de voir rien de nouveau, mais d'éclaircir ce qu'a vu la conscience, et le procédé de la réflexion est l'opposé du procédé de la conscience. Tout d'un côté, un point de l'autre, division… de la vue précise et spéciale de tous les éléments naît la conscience claire des choses elles mêmes… synthétique, analytique. Il y a non seulement possibilité de concevoir la double vue de l'intelligence, mais encore ces deux vues s'allient ensemble, elles vivent en harmonie, puisque l'une ne fait pas ce que l'autre fait, mais le contraire. L'analyse naît de la Liberté, elle est fille de ce qu'il y a d'accidentel en nous. La synthèse, au contraire, qui naît de la nature elle même, nous est bien plus habituelle et plus ordinaire.

L'une sans l'autre serait inutile, et ne pourrait produire la science.

Mais ce n'est pas tout, et je dis que l'une sans l'autre serait inutile ; ni la vue synthétique ni la vue analytique ne pourraient produire la science ; mais la science résulte de toutes les deux agissant dans un ordre donné. D'un côté nous n'aurions que des connaissances obscures ; la conscience nous donnant des connaissances obscures les transmettrait obscures à la mémoire, qui les garderait obscures ; l'intelligence ne pourrait qu'amasser des obscurités. La vue libre sans la conscience serait tout à fait impuissante ; on ne peut regarder que ce que l'on connaît, le volontaire présuppose inévitablement le spontané.

La vue libre seule est susceptible de règles. Naturellement elle décompose ; on ne peut donc lui recommander l'analyse.

Il lui est naturel aussi, quoique pas inévitable de recomposer. On doit donc lui recommander la recomposition.

Mais ne peut-on pas perfectionner l'une et l'autre, leur apprendre à s'exercer, leur donner des règles ? La conscience qui est fatale en nous est au dessus de toutes les règles ; mais la réflexion qui vient de la Liberté peut être considérée comme un art. Voyons donc ce qu'elle peut naturellement, et ce que l'exercice peut en faire. Ce qu'il y a de naturel et d'inévitable dans le regard, le voici. Le regard libre décompose nécessairement et sa nature est de séparer. Ainsi la réflexion en s'appliquant aux choses doit y voir les choses qui s'y trouvent véritablement ; l'analyse ne doit donc pas lui être recommandée, car c'est là sa nature elle même. Quand nous avons analysé, il est encore naturel, bien que cela ne soit pas inévitable, que nous recomposions. Cette recomposition est naturelle ; car à quoi mènerait sans elle l'analyse ? Mais elle n'est pas inévitable ; car la Liberté peut ne pas vouloir la recomposition. Dans la réflexion il y a donc deux parties, l'une analyse inévitable et

On doit lui recommander dans son analyse de ne pas trop attacher d'importance à un point pour en négliger d'autres.

Elle doit avant tout se borner à éclaircir.

faisant partie de la reflexion elle même, l'autre la recomposition qui ne s'ensuit pas toujours et qui n'est qu'un acte de mémoire, puisque recomposer, c'est se souvenir successivement et revoir ensemble les parties qu'on a observées en détail. Il faut donc recommander celle-ci qui est entièrement à la disposition de la Liberté. L'analyse ne doit pas se conseiller; cependant, si on laisse l'analyse à elle même, elle pourra ne pas suivre une gradation bien réglée dans la décomposition, attacher trop d'importance à un point, et trop négliger un autre; la reflexion peut donc plus ou moins bien analyser, et sous ce rapport elle peut recevoir des règles. Ensuite précepte suprême de la reflexion c'est de se borner à éclaircir les objets. La reflexion ne doit rien changer au tableau, elle ne doit qu'éclaircir. Je compare la conscience à une glace sur laquelle les objets viennent se reflechir: tout y est, mais la lumière manque. Approchez lumière, tout y restera, mais tout sera éclairé; telle doit être l'œuvre de la reflexion.

3 modes de la reflexion: elle observe ou expérimente, ou commente des souvenirs.

La reflexion en général s'applique de trois façons aux faits du monde interne. Tantôt elle peut saisir les faits au moment où ils se passent, tantôt elle ne le peut pas, et ne s'applique qu'à l'image du fait dans la mémoire; d'autres fois elle est obligée de produire elle même ce qu'elle veut examiner, c. a. d. qu'elle observe, qu'elle commente des souvenirs, et qu'elle produit. Je suppose que je veuille observer la sensation; au moment où je l'éprouve, je puis vouloir l'observer, si elle est passée, et que je me ravise tout à coup de l'observer je me la rappelle et je commente ce souvenir, ou bien si je peux la renouveler et que l'objet soit à ma disposition, je recommence la sensation, je fais une expérience. Tels sont les trois modes de la reflexion. Il y a des faits qui ne peuvent être observés au moment même; ainsi celui, où le moi, étant occupé à faire une action, n'est plus le maître d'appliquer ailleurs son attention, où la volonté s'efforçant d'un côté

Cas, où la reflexion ne peut observer.

ne peut s'exercer d'un autre, par ex. le fait du souvenir qui ne peut s'observer par expérience. Car, si je veux produire le fait, la volonté oublie ce qu'elle voulait trouver, ou si je songe à l'observation le fait lui même tombe et disparait. Ce sont là des faits dont je ne puis avoir connaissance que par la mémoire, que la reflexion du moins ne peut observer que dans le souvenir. C'est uniquement sur l'image encore obscure livrée à la mémoire par la conscience que la reflexion peut éclaircir la connaissance, en analysant en commentant le souvenir lui même. Dans tous les cas la reflexion agit toujours de même et s'appuie de la conscience. Si elle ne m'avait pas d'abord livré tel fait rien n'aurait pu m'avertir de l'observer, puisque je n'aurais pu soupçonner son existence. Ainsi la conscience est nécessaire, inévitable; nous partons de la conscience pour reflechir et nous réfléchissons dans la conscience même.

Intelligence, vue spontanée.

La distinction de la vue libre et de la vue spontanée doit se retrouver dans les arts, la litterature, la Morale.

La distinction des deux vues est féconde en applications. Comme tout ce que l'homme produit dépend plus ou moins de l'intelligence, il arrive que les phénomènes intellectuels ont une portée vaste et qui se reconnait dans toutes les branches des connaissances humaines. Ainsi, quand l'artiste produit le beau, quand le poète le décrit et l'imagine, quand l'homme de bien fait qui est juste, quand le philosophe cherche la verité, nous voyons que l'Intelligence préside et donne son caractère à toutes les œuvres de l'homme. Ainsi la nature de l'Intelligence doit se reproduire plus ou moins dans ce que l'homme exécute et nous devons retrouver partout et dans les arts et dans la litterature et dans la Morale cette distinction profonde de la vue libre et de la vue spontanée. Nous indiquerons quelques unes des nombreuses applications dont ce principe est susceptible mais nous allons revenir d'abord sur l'observation.

L'observation distinguée de la Conception.

L'observation doit être distinguée d'une manière de connaître qui l'accompagne toujours dans son application au monde interne et externe, la Conception. Il y a entre observer et concevoir

x une distinction fondamentale qui se reproduit partout. Remarquez qu'au moment où votre moi se développant de soi-même, a sentir les phénomènes qu'il produit et qu'il éprouve, il croit en même temps qu'il existe, il croit qu'il dure, il croit que les sensations qu'il éprouve partent d'une cause qu'il ne connaît pas. Voilà toutes les réalités qui se manifestent en même temps à nous et que nous ne saisissons pas. L'existence nous en est révélée, parceque nous avons conscience de ce que nous éprouvons, et que rien ne peut pas éprouver q.q. chose. Mais nous sentons immédiatement la force qui se produit, et qui est moi. Elle nous est sensible, elle nous est visible, mais l'existence de cette force, ce par quoi elle est, la substance, comme disent les ph.es, l'existence, comme nous dirons, nous ne la sentons pas, nous ne la voyons pas immédiatement. Il y a entre la force et l'existence une différence totale. Nous retrouvons partout l'existence, et certes on la conçoit ailleurs que dans la force, mais on ne conçoit pas la force sans l'existence. On saisit et on observe la force, on ne saisit pas, on conçoit l'existence. Cependant nous croyons aux deux choses avec la même conviction. Nous croyons aussi que cette force ne produit pas tout en même temps, que ces diverses productions se succèdent et se succèdent dans le temps, dont l'idée nous arrive inévitablement. Vous saisissez des faits qui se suivent, un fait, puis un fait; mais ce qui sépare les faits, ce qui est entre eux, ce dans quoi ils se suivent, ce dans quoi le moi existe, le temps, vous ne le saisissez pas, vous le concevez. De même, vous éprouvez une sensation, mais vous n'en saisissez pas la cause, vous êtes pourtant convaincus que le ppe de cette sensation existe. Vous voyez donc que l'intelligence en s'appliquant au monde interne y saisit différentes choses, la force et les phénomènes, mais elle conçoit aussi d'autres choses qui ne lui sont pas saisissables, l'existence, le temps, la cause des sensations. Entre cette manière de connaître qui comprend ce qu'elle ne peut voir, et celle qui voit les choses face à face, enfin entre la raison et l'observation, entre ces deux faits il y a donc une véritable opposition. Ces deux faits sont simples et ne peuvent se définir; mais on les distingue parfaitement, et on ne peut les confondre entre eux, ils portent des caractères trop distincts, et des couleurs trop tranchées.

Nouvelle distinction entre la vue spontanée et l'observation

Or, il faut encore séparer dans l'observation ou plutôt dans l'application immédiate de l'intelligence. Lorsque les réalités visibles sont mises en face de l'intelligence, elles se manifestent à elle, comme nous l'avons dit, sans qu'elle s'en mêle en aucune façon. Mais elle peut aussi les regarder, et s'y appliquer librement. Cette première vue de l'intelligence, la vue spontanée n'est pas encore l'observation, et il faut la distinguer non seulement de la conception, mais encore de la vue primitive et fatale. L'intelligence est active dans l'observation, elle ne l'est pas dans la spontanéité. Mais aussitôt qu'elle s'empare d'elle-même, qu'elle s'applique, et qu'ainsi la liberté commande, le nom d'observation doit alors trouver sa place, et il reçoit sa véritable et complète signification. On n'observe donc pas quand on conçoit ni quand on voit, mais on observe quand on regarde. Ainsi la conscience et la conception ne sont pas à notre disposition; elles sont involontaires et fatales. L'observation nous est donnée et nous l'employons librement. Il est dans notre nature que toutes choses visibles et invisibles se manifestent à nous, sans que nous nous en mêlions. Nous sommes une force susceptible de voir: qu'on nous ôte la liberté, nous serons toujours ce que nous étions, une force susceptible de voir.

[…]elle spontanée. […]admiration de tous […] avantages ; […]nd cause.

Mais l'intelligence ne voudra rien, n'ordonnera rien, puisqu'elle ne sera pas libre de vouloir et d'ordonner. C'est précisément dans ce moment et à cause de cette inertie que les choses arrivent dans leur pureté réelle. Dès que l'intelligence s'est dirigée, elle peut s'égarer; tant qu'elle n'a rien voulu, elle ne peut avoir mal voulu. C'est dans cette vue spontanée qu'est la source

de tout ce qui est beau, de tout ce qui est naïf, véritable, juste. C'est là que l'intelligence n'étant pas volontairement bornée ou rétrécie reçoit les choses dans leur unité, comme elle les aurait reçues, si elle n'avait pas de corps. Elle ne s'est mise en possession de rien, elle n'a pas songé à elle même; elle semble être encore dans le ppe suprême et dans la force suprême d'où elle est émanée. Comment se font les grandes découvertes? sans la Liberté et par une vue spontanée. Plus tard la liberté vient les éclaircir, mais aussi les gâter. Un jour tout à coup la verité nous apparait; car on n'a pas commencé par l'observer, elle a d'abord frappé nos yeux. Notre regard la défigure, comme il défigure tout ce qui est beau, tout ce qui est juste, tout ce qui est vrai, et remarquez quelles propriétés admirables ont les vues primitives de la conscience. Tout ce qui leur est visible s'y manifeste dans son entier et dans son harmonie, sans être coupé, séparé, décomposé. Le tableau s'y déploie dans toute sa magnificence, et nous devons aussi dans toute son obscurité; car son obscurité ajoute encore à sa beauté. Comme d'un nous des idées éternelles du beau, notre imagination pare à son gré de ses couleurs brillantes tout ce qui est enseveli dans les ténèbres. C'est là une beauté nouvelle que fait bientôt évanouir l'analyse, destructeur de toutes les beautés. Ainsi donc pour l'étendue la vue spontanée est supérieure à la seconde vue, et nous voyons qu'elle est beaucoup plus belle. Elle a encore un autre avantage. Dans ces aperceptions complètes, involontaires, naïves, toutes les parties se présentent à leur place et dans leurs proportions naturelles. Quand nous observons, au contraire, tel point garde notre attention plus long-temps que tel autre, et la clarté jetée sur une partie lui donne une importance et une grandeur qui la distinguent des autres et met de la disproportion dans l'ensemble. Dans la conscience il n'en est pas ainsi, nous ne voulons rien, nous ne choisissons rien, tout est à sa place et dans une juste harmonie; tout est vrai, et c'est là ce qu'on

Origine du sens commun.

appelle le sens commun, plus obscur, mais plus certain et plus juste que la science, car les choses lui sont apparues comme elles étaient, il n'a pas eu le temps, ni la faculté de se passionner pour une partie du tableau, et la science, fille de la liberté a pu tomber d'erreur en erreur. Toutefois quel est son véritable office? C'est d'éclaircir les connaissances justes

Rôle de l'observation; ses inconvénients.

mais vagues, complètes, obscures qu'a reçues le sens commun; tel est son but, but que souvent elle manque. Comme elle est libre, elle analyse, elle voit certains points, mais bien d'autres peuvent lui échapper, et, en supposant même qu'elle n'ait pas de vue d'intérêt, de préjugé en commentant les données du sens commun, elle peut les dénaturer, attachant trop d'importance à tel point, en négligeant ou dédaignant tel autre: que sera-ce si, outre ces inconvénients, l'intelligence avant de commencer son examen avait des préjugés antérieurs, qu'elle voulût trouver une chose et non pas une autre, et si volontairement ou trompée par ses désirs, elle agrandit une partie qui devait être petite?... On voit combien toutes ces influences doivent mettre dans la science de faux et d'inharmonique, et c'est ainsi qu'elle peut fausser le bon sens primitif. Mais si dans ses derniers résultats et à la fin de son analyse la science explique le bon sens et n'en est que le commentaire, dès-lors elle est vraie et certaine.

Quand la science peut elle être vraie? Ses chances d'erreur.

Le bon sens est le père de toutes les croyances répandues dans le genre humain. En effet elles ont toutes point caractères ceux que nous offre la vue de la conscience. Elles sont belles, mais obscures. Quand la ppha vient à expliquer les idées vagues et primitives des peuples qu'elle est en harmonie avec la voix de la conscience humaine, alors il est clair qu'elle a rencontré

mais si la pphie va contre ces croyances, il faut présumer qu'elle est fausse, puisque avec toutes les chances d'erreur elle vient réfuter une croyance bien plus certaine et moins trompeuse. Ainsi, tout ce que nous faisons, en étudiant l'esprit humain, c'est que nous nous efforçons de retomber dans le sens commun. La science qui veut tout réduire à des formules algébriques s'en va trouver la réalité qui lui a été d'abord révélée, la décompose, puis enfin la recompose, de mille connaissances de détail fait une connaissance totale et vient présenter cette mosaïque comme le portrait fidèle de la réalité; sans doute si le portrait reproduit ce que m'avait d'abord montré le sens commun, j'en conviens, et la science prend dans le sens commun une autorité qu'elle ne peut avoir par elle même. Vous voyez donc comment la pphie peut être fausse; c'est qu'elle a mille chances d'erreur et que la vue spontanée n'en a pas une seule. Elle est toute erreur, diront les sceptiques; car l'intelligence, qu'elle soit spontanée ou libre, est toujours trompeuse. A la bonne heure; mais dans l'analyse elle est bien plus trompeuse que dans le sens commun, puisqu'outre la nature il vient s'y ajouter encore de nouvelles chances d'erreur. Mais nous n'adoptons pas cette opinion, et nous pensons qu'il est impossible que le sens commun ne soit pas vrai.

[Marginal note: …dée ou explication / la vue spontanée / de la vue volontaire. / qu'il y a de terrestre / …ns l'une et dans / autre]

Si je voulais donner une idée, que je crois juste, de la conscience et de la vue volontaire, je dirais que dans la vue de conscience l'intelligence rentre autant que possible dans sa nature simple, et échappe autant que possible aux entraves corporelles, et aux obstacles que lui impose sa position actuelle. Elle ne s'y peut pourtant pas dérober tout entière, et ce qui est du corps, et vient de la terre dans la vue spontanée, c'est l'obscurité. Mais que l'intelligence vienne reprendre possession d'elle même, elle est alors d'une qualité terrestre, puisque la liberté n'est en elle qu'une nécessité de la terre. En effet, croit-on que la force supérieure soit libre? que ferait-elle de la liberté? La liberté est faite pour choisir, et qui peut tout n'a rien à choisir. La liberté nous défend contre la matière, et la force infinie n'a rien qui puisse l'entraver ni l'arrêter.

La vue de conscience est donc une vue plus pure et moins terrestre; mais quand la liberté survient, alors se manifeste la faiblesse de l'esprit humain. Alors il est soumis à ses passions, aux préjugés, et aux faux raisonnements, toutes productions de la terre, toutes suites de notre position ici bas. L'obscurité est la première forme que cette position fait revêtir à la connaissance. Là commencent les transformations de la connaissance, et ensuite comme si elle pénétrait plus avant dans notre nature misérable, elle subit encore d'autres formes, la décomposition, cette clarté qui résulte de l'analyse et de la mémoire, et qui ne ressemble en rien à cette clarté immédiate et vive que verrait notre intelligence débarrassée de ce qui l'entrave. Ainsi, pour exprimer cette idée par une figure habituelle aux pphes, et qui pourtant ne la rend pas bien exactement, le corps est un moule au fond duquel est l'intelligence, et la connaissance, pour arriver jusqu'à elle, est forcée de subir diverses modifications, que Kant appelle les formes de l'entendement humain.

On doit concevoir maintenant ce qui sépare la vue spontanée de la vue libre, combien le sens commun a de vérité et de certitude, et comment les données de la science corrompues par tant de préjugés n'ont d'autorité que par leur conformité au sens commun.

Venons aux applications et voyons comment se fait ressentir cette double vue, dans les arts, dans la Morale, dans la recherche de la vérité. La vérité, nous en avons parlé, et nous avons vu comment elle était plus souvent et plus sûrement dans la perception primitive. Nous avons à observer la même influence dans les arts et la Morale.

[Marginal note: …vue spontanée et vue / …olontaire dans / l'imagination;]

Tout le monde sait qu'il est un âge dans la vie humaine, où les images, les rêves de la beauté qu'enfante l'imagination, sont plus séduisants que dans le reste de la vie. L'imagination

jeune encore voit devant ses yeux des fantômes brillants et pleins d'éclat. Il se manifeste à [illegible] représentations de tout ce qui est beau, auxquelles personne n'a pu échapper, mais dont perso[nne] n'a connu l'origine. Passons à un autre âge, l'homme cherche en vain ces types de beauté, comme sa volonté ne peut les reproduire dans leur pureté primitive, il les invente et les comp[ose]. Mais alors le charme a passé, les rêves de l'imagination trop au dessous de la naïveté des pr[emiers] âges lui inspirent un profond dégoût. D'où vient qu'il méprise ainsi ce qui naguère lui parai[ssait] si beau ? La raison en est simple. D'abord ces types du beau se manifestent à nous, les traits sont indécis et les contours obscurs, mais il y règne une harmonie qui nous frappe et no[us] attire. Nous recevons d'abord cette manifestation comme elle est, et comme elle nous vient nous en jouissons dans son obscurité native. Mais bientôt nous voulons en jouir de plus [près] et nous l'approprier davantage. Nous voulons des idées plus positives, nous analysons, et sitôt que l'analyse a paru toute beauté, toute poësie, toute harmonie a disparu. Ce n'était pas là ce que nous voulions, ni ce que nous espérions, et aussi voyant que ces be[lles] images ont si peu répondu à notre attente, que rien n'est plus de ce qui était si brillant, nous entrons en dédain et en mépris de ce qui nous avait ravis, nous ne sommes plus [sous] le charme, nous sommes sous le pouvoir glacé de la décomposition, de la science de l'ana[lyse].

Dans l'artiste;

L'artiste est soumis à la même influence. Personne qui ne sache que l'artiste a d'abord une première inspiration. L'idée d'un tableau apparait au peintre, et cette vue le charme aussitôt; il la considère, il la regarde, il réfléchit, mais à mesure qu'il éclaire et qu'il fi[xe] les traits de l'apparition primitive, il la désenchante et lui ravit sa beauté; et quand il prend le pinceau, qu'il trace sur la toile des dessins, son idée qui prend de plus en plus les formes de la terre, s'altère de plus en plus, et quand enfin elle a revêtu des couleurs, le peintre ne veut plus la reconnaître. Car de son idée première à son idée réfléchie il y a trop de différence, et c'est cette dégradation successive et rapide qui fait le désespoir de tous les artistes. Plus l'analyse a décomposé, plus l'idée a subi de transformations, de sorte que l'artiste jugeant ses œuvres les trouve indignes de sa première inspiration.

Dans le poëte.

Il en est de même pour les poëtes. Quand Molière avait l'idée du Misanthrope, elle a lui paraître bien vaste et bien belle; avec la réflexion elle s'est peu à peu rétrécie et altérée. La clarté jetée sur elle, les conséquences qui en sont sorties, tout a diminué sa beauté. Il a vu que l'idée contenait beaucoup plus qu'il n'en pourrait tirer. Mais quand il a fallu la mettre en paroles, la plier aux formes étroites de la langue et des vers, la sépar[er] en scènes et en actes etc..., quand une vue si large et si étendue a dû se contenir dans d[es] bornes si rapprochées, alors qu'il a dû la trouver défigurée, s'affliger de la médiocrité d[e] telle image! et pourtant il avait fait le Misanthrope. C'est du reste une épreuve que l'[on] peut renouveler toutes les fois que q.q. chose de grand et de beau apparait à l'imaginatio[n].

Unité et variété dans le beau. Elles doivent se reproduire dans les arts. Ex. des tragiques français.

Le beau se compose d'unité et de variété. Dans toute chose belle il y a un élément qui représente l'existence ou l'unité, puis un autre qui représente ce qu'il y a de particulier dans chaque réalité, l'individualité, la variété. Dans ce qui nous semble beau, nous découvrons l'ensemble des attributs individualisés, puis sous cet ensemble l'existence qui dans tous est une et la même. Figurez-vous la variété sans unité; certes ce ne sera pas de la beauté. Figurez-vous l'unité sans variété, elle ne sera pas belle ainsi isolée. Le caractère des Tragiq[ues] français a été de rechercher l'unité et de fuir l'individualité. Ce n'est pas à dire qu'il faille év[iter] l'unité. Il faut que le caractère vive et qu'ainsi il ait tous les attributs de l'humanité, ma[is]

aussi il faut qu'il existe et qu'il soit un. Ce sont deux choses qu'il faut savoir mêler et unir chacune à leur degré. Ce mélange c'est le génie qui le révèle, et le goût est une chose de sentiment et donc on ne peut faire une règle générale.

Poésies et langues des peuples anciens comparées à celles d'aujourd'hui, sous le rapport du beau.

De là vient, car la vie des peuples ressemble beaucoup à celle des hommes, que les peuples anciens ont des idées bien autrement belles et des langues bien autrement poétiques que les peuples modernes. Les premiers peuples ont été aux peuples modernes ce que le jeune homme est au vieillard. Aussi les poésies qui nous restent des âges moins civilisés ont elles bien plus de cette beauté grande et naïve, bien plus de poésie que les nôtres. L'image du beau y est complète, large, harmonieuse et même qq. fois fort obscure. Il y a même dans les mots des langues primitives qq. chose de vague, d'étendu, qui ne se trouve pas dans les nôtres. Avec la civilisation vient l'analyse, avec l'analyse la détermination des mots, qui se précisent de plus en plus, et finissent par n'admettre que le langage philosophique, défendant la poésie par leur nature même.

Dégradation de l'idée du beau et du vrai chez les peuples civilisés — Siècle de Louis XIV.

Voyons encore comment les siècles civilisés se font de fausses idées du beau et du vrai. Voyez comment la poésie finit par représenter des abstractions, abandonnant les données primitives de la vue spontanée. Quand Homère peignait un héros, le héros qu'il avait fait était une réalité. C'était tout un homme avec ses contradictions, toutes ses oppositions. Plus tard les Tragiques grecs mirent sur la scène des hommes moins complètement hommes, et entrèrent dans le domaine de l'abstraction. Mais chez nous ça été bien pis et les caractères n'ont plus été des caractères réels, mais purement des abstractions. Chaque héros a été une idée, chaque personnage a représenté non pas l'homme, mais telle partie de l'homme séparée et arrachée de toutes les autres. Il y avait pourtant encore assez de réalité dans ces compositions pour intéresser, mais tant d'imitateurs ont suivi cette fausse route, le peu de vérité qui restait encore dans les abstractions a si vite disparu, et les copies ont si uniquement représenté la forme, que l'intérêt s'est passé bien vite. La fausseté de montrer l'homme par paroles, de faire agir, converser, se passionner des idées abstraites a bientôt apparu, et on s'est dégoûté de ce qui était beau sous Louis XIV. Ce qui était beau reste beau sans doute, mais comme ce beau n'était pas dans le sens de beau qui doit et qui veut représenter la réalité et la réalité tout entière, on s'est fatigué aisément de ce qui n'était pas elle. Le caractère humain n'est pas une idée, c'est un homme, et un homme et n'est pas seulement un être en combat avec ce qui n'est pas lui, mais en combat perpétuel avec lui même, une lutte éternelle avec ses divers éléments. Faire voir l'homme sous un seul point de vue dans une seule idée, c'est faire une abstraction dont la fausseté même peut séduire un instant, mais qui dans le vrai est fort ennuyeuse, et n'est qu'une décomposition de cette manifestation première qui montre toute la réalité.

Intelligence, vue spontanée, vérité personnelle.

Reprise de la vue spontanée et de la vue volontaire. — Personnalité et impersonnalité de la vérité.

La vérité est dans l'intelligence sous deux formes que nous allons essayer de caractériser d'une nouvelle manière. Lorsque, sans que je l'aie cherchée, la vérité m'apparait, je n'ai encore rien mis de moi dans cette vérité. Je suis de ma nature intelligent, la vérité se met en rapport avec mon intelligence, et dès lors sans moi ou malgré moi elle a été vue. Elle est dans l'Intelligence, mais bien qu'en moi, cette vérité m'est encore étrangère, elle m'est impersonnelle. C'est la vérité elle même, et non ma vérité, elle ne m'appartient pas. Elle n'est pas plus mienne que lorsqu'elle est en Dieu ou dans une autre intelligence. Mais

quand je me mets librement en travail et que je m'attache à cette vue primitive et imperson
toutes les connaissances que j'en tire sont miennes, parceque c'est moi qui les ai trouvées. et
vérité elle même m'appartient et me devient personnelle, non pas que je l'aie produite, m
parceque je lui impose et lui fais subir la forme de mon esprit. D'abord elle m'apparaissait
mais dans sa forme primitive et dans son essence; mais ma liberté intellectuelle en s'appliq
à elle divise et décompose ses parties, elle les éclaircit et chacune devient ainsi mienne p
cette forme nouvelle, la clarté; puis quand je réunis les parties ainsi revêtues de ma lumière,

Caractère de la vue ou vérité personnelle.

quand je reforme le tout, le tout m'appartient encore par la forme qu'il reçoit de chacune
ses parties, la clarté. Ainsi, la vérité est impersonnelle dans la conscience et personnelle dans
reflexion. Mais on voit aisément combien cette vérité ainsi comprise, et comme par morceau
doit s'éloigner dans tous les cas de la vérité absolue. Celle-ci était complète et dans sa tot

Sens commun. — Science.

nous n'en avons pas la vue nette, mais le sentiment profond. Mon intelligence libre, au
contraire, ne peut connaître qu'une parcelle à la fois, jamais elle n'arrive à une vérité
complète et totale, jamais elle n'embrasse une vérité d'ensemble, une doctrine tout entiè
Cependant à mesure que la reflexion, ou la science, ou la ph[ilosop]hie, toutes expressions synonimes,
conquiert une partie de la vérité, le sentiment, le sens commun se reconnait dans cette portio
trouvée ou plutôt éclaircie; il approuve; s'il n'approuve pas, c'est une création de la ph[ilosop]hie.
Mais quand même il l'approuverait, bientôt il s'aperçoit qu'elle n'est qu'une portion de l
vérité, et il va jusqu'à la renier. La science se met de nouveau en recherche. Ainsi se suc
continuellement des opinions toujours vraies, mais qui voulant être toujours vraies sont
reniées par les hommes et sont regardées comme fausses. Si la science pouvait parvenir à
vérité complète, cette succession d'opinions diverses serait désormais impossible, et les doctr
ne changeraient plus; mais jusque là il y aura toujours contre chaque vérité partielle u
réclamation qui forcera la ph[ilosop]hie à chercher une vérité nouvelle qui règne à son tour.

Les parties du sens commun éclaircies par la science, et reniées par le sens commun, ne périssent pas, mais vivent dans les traditions.

Au milieu de ces changements quelle serait la destinée de la science, qui aspire à
la vérité complète, si chaque partie découverte après son empire de q[uel]q[ue]s siècles disparaissa
du monde, comme elle disparait de la croyance des hommes. Heureusement que toutes les p
de la vérité n'ont pas péri, bien que reniées par le genre humain. Leur règne a passé, elles
sont pas même alliées à la portion nouvelle, mais la ph[ilosop]hie les a conservées dans sa
mémoire et elles vivent dans les traditions.

Définition de la perfectibilité humaine.

Qu'est-ce donc que la perfectibilité humaine? Elle consiste à rendre personnelle une partie
toujours plus grande de la vérité impersonnelle. La science tend à éclaircir continuellement
conscience, à s'égaler au sens commun.

Couleur particulière que prend la vérité quand elle reçoit sa forme de tel ou tel homme. — Mahomet.

Remarquons aussi que chaque partie éclairée en changeant de forme a reçu la coule
particulière de l'homme qui l'a découverte, du temps, du pays où elle a été mise en lumière.
Ainsi, la religion de Mahomet n'a pas été seulement une vérité personnelle à un homme,
mais personnelle à Mahomet, à un Arabe. Elle a reçu non seulement la clarté de plus, m
encore la forme de Mahomet, la forme de l'Arabie, la forme du temps. De là on peut déduir

Explication de la variété des formes politiques et religieuses que prend la vérité.

une application de la variété des formes politiques et religieuses. La vérité absolue c'est la vé
totale. Cette vérité totale et absolue apparait obscure au genre humain. Celle qui règne es
une plus ou moins grande partie de la vérité absolue, éclairée et devoilée. L'impersonnel es
total, pur, absolu; le personnel est partiel, emprunte des formes qui corrompent sa pureté, e
non seulement des formes de l'intelligence humaine, mais aussi des formes du pays, du temps

…ité incomplète des …mes politiques, relig. …raux. — Insuffisance …dominance de la …orme.

Il suit de là que dans tous les systèmes politiques, religieux, moraux, qui ont paru et régné sur la terre, il y a toujours eu q.q. vérité, mais cette vérité n'était pas complète, et ainsi ne pouvait long-temps suffire aux besoins de l'homme. De plus, ces vérités partielles étaient enveloppées de formes qui bien souvent en faisaient la plus grande partie, ou la partie la plus apparente et la plus visible.

…parition de la vérité, …forme restant.

Ainsi, comme on s'attachait ~~plutôt~~ à la forme plus qu'à ce qu'elle cachait, la vérité disparaissait peu à peu et finissait par être tout à fait oubliée. C'est ce qui se voit partout et surtout dans les religions où cette marche est évidente et incontestable.

…ifférence de l'histoire …de la ppphie.

Ici se reconnaît en quoi l'histoire diffère de la ppphie. La ppphie, ou la science, c'est l'esprit humain travaillant à faire passer l'impersonnel dans le personnel. L'histoire, c'est l'esprit humain se rappelant et recherchant les formes qu'a prises chaque vérité partielle, les croyances successives du genre humain. L'une est du droit, l'autre du fait, et l'on voit d'avance la différence de deux ouvrages tels que l'esprit des lois et le Contrat social. Montesquieu a voulu constater les diverses vérités découvertes avec les différentes couleurs qu'elles ont revêtues, Montesquieu a fait de l'histoire. Mais un homme qui cherche la vérité elle même, non pas comme elle a été, mais comme elle est, qui ne s'applique pas au personnel, mais à l'impersonnel, joue un rôle bien différent. Rousseau a pris de fausses routes; on ne trouve dans son ouvrage que son génie, tandisque Montesquieu n'a rapporté que du positif et du réel; enfin l'un a fait du droit, l'autre a fait de l'histoire.

…nséquences de la …stantité et de la …igion en Morale.

On pourrait suivre les conséquences de ces ppes dans la Morale, dans la littérature, dans la politique, dans la religion. Dans la Morale, par ex., on voit que la conscience du genre humain ne se trompe pas en général dans l'application des lois morales. L'homme inspiré par la conscience de son devoir agit, et agit bien dans les occasions qui se présentent. Il peut se tromper q.q. fois à cause de l'obscurité de sa conscience; mais un autre homme qui a fait un système moral et qui l'a établi sur de fausses bases, un tel homme se trompe bien plus souvent. Le sens commun était le guide de Socrate. Aussi dans tous les cas particuliers Socrate a prescrit des règles justes et dans toute sa vie il s'est conduit conformément aux règles de la Morale. Tels n'étaient pas les sophistes; ils étaient à Socrate comme un casuiste est à un homme de bien. Ces gens-là imprégnaient la vérité de leurs vérités, tandisque l'homme simple marche en sûreté entre son devoir et l'égoïsme.

…mment la vérité …solue, qui n'est …de nous, est elle …nous? — hypothèse …Platon modifiée.

On voit donc que la vérité personnelle a beaucoup de l'homme, mais que la vérité absolue n'a rien de lui. Si donc elle n'est pas de nous, comment est elle en nous? C'est une grande difficulté, qui a été le sujet des méditations de tous les ppphes. A quel instant de notre vie toutes les grandes idées se sont elles mises en nous? est ce au moment de la naissance? Mais la faiblesse des organes ne permettait pas de les acquérir. Non, l'enfant ne montre pas qu'il ait aperçu la vérité. Est ce un certain jour? Non, chaque vérité nous apparaît peu à peu, et, à mesure que l'intelligence les aperçoit elle les reconnaît. Platon en concluait que la vérité primitive était un souvenir, mais il a poussé les choses trop loin. Que le moi, que l'âme, que la force soit née avec le corps au moment de notre naissance, cela n'est pas possible. Mais alors qu'était le moi? avait il une vie personnelle et sienne? Était elle encore renfermée dans le grand tout et la force suprême? Platon a affirmé que nous avions déjà une vie individuelle, que nous étions déjà nous avant cette vie. Mais il est probable que l'apparition de la vérité absolue à notre intelligence

est un souvenir de cette vérité absolue que Dieu contient et renferme dans son sein. Parceque nous sommes une émanation de cette force suprême, une force comme elle, intelligence comme elle, nous sommes identiques à elle et ainsi nous devons posséder les attributs qu'elle possède et la conscience de la vérité, comme elle possède la consci[ence] de toute vérité. Ainsi ce ne serait pas comme ayant vécu personnellement que nous aurions la vue de la vérité, mais comme étant intelligence pure que nous la voyons, c'est comme étant personnes que nous la voyons obscurément. Ainsi la vérité est d'abo[rd] en nous impersonnelle; car elle est un souvenir de son apparition quand nous n'éti[ons] pas encore personnes, mais confondus dans le grand tout. Elle ne devient personnelle par l'oeuvre de la science. qu'en prenant les formes, les couleurs, les limites de notre person[ne]

Distinction entre la vérité absolue et la vérité contingente.

(N. B) Il faut bien distinguer deux sortes de vérités: la vérité absolue, et la vérité conti[ngente]. La vérité absolue ce sont les lois suprêmes qui apparaissent à notre intelligence comme ayant toujours été, comme devant toujours être. Celle-là est vraie par elle même. Les a[utres] nous ne les croyons que parceque nous avons confiance à notre intelligence. Elle est vrai[e] donc ce qu'elle nous a dit est vrai.

De l'agréable, du beau, et du sublime. (Digression).

L'amour de soi est le ppe de toute passion. — Comment nous aimons-nous dans ce qui n'est pas nous?

Nous avons dit que toute passion avait pour ppe l'amour de soi et n'était qu'une manifestation de l'égoïsme. Mais puisque nos passions s'adressent souvent à des objets ext[érieurs] comment nous aimons-nous dans ce qui n'est pas nous? C'est parceque les objets extér[ieurs] nous causent du plaisir, c'est notre plaisir que nous aimons. Toutefois cette réponse lais[se] subsister la difficulté presqu'entière. Car pourquoi ce qui n'est pas nous nous cause-t-il du plaisir? quel est ce rapport entre le moi et les choses extérieures, cette influence du non [moi] sur notre sensibilité? Nous allons essayer de l'expliquer.

Ppe pris pour accordé, quoique inexplicable: le moi libre, puissant, intelligent s'aime sous ses trois formes.

Au début de notre explication un fait se présente qui se refuse lui même à toute expli[cation] mais qui une fois reconnu nous rend raison de tous les autres. Naturellement nous n'aimons que nous; le moi se plaît à lui même, et c'est là proprement et primitivemen[t] l'amour de soi. Or, le moi s'aimant aime tout ce qui est lui même et tout ce qu'il produ[it] et comme tout ce qu'il produit est, ou volonté, ou action, ou intelligence, il s'aime dans [ses] trois développements de lui même, liberté, pouvoir, intelligence. Le moi libre, le moi puissa[nt] le moi intelligent; voilà ce qu'aime le moi, et on ne peut pas s'étonner qu'il s'aime dans ppe; il s'aime encore dans ses différentes formes. Mais comment un objet tout à fait étrange[r] peut il lui agréer, lui déplaire? C'est encore le moi lui même qui lui agrée ou lui dépl[aît] dans les causes externes de ses sensations et ce plaisir et cette peine sont produits par deux raisons

D'abord nous aimons ou haïssons les objets extérieurs quand ils favorisent ou gênent notre développem.

Ou l'objet extérieur favorise et facilite notre développement, et alors nous l'aimons; le contraire a lieu, nous le haïssons; rien de plus évident.

Ensuite, composés de force et de matière nous aimons le triomphe de notre nature, la force, sur la matière, en nous et dans les objets extérieurs.

Mais nous éprouvons encore amour et haine pour d'autres causes. Cela vient de ce que d[ans] les uns nous voyons notre propre nature se développer et triompher des obstacles qui l'arrêtent, que dans les autres, au contraire, elle est vaincue par un ppe opposé qui la combat sans cesse et la surmonte souvent. De là amour et haine. Les désirs, les passions créés par l'obstacle. L'amour du développement est seul primitif. Tout notre mal en ce monde vient de ce que deux éléments complètement contradictoires ont été unis et attac[hés] l'un à l'autre, savoir la matière et la force, la puissance et l'inertie. De là vient qu[e]

nous désirons plus de force, plus de liberté, plus d'intelligence. De là résulte que dans les objets qui ne sont pas nous et qui sont comme nous une alliance de deux natures opposées, quand nous voyons notre nature triompher de la nature qui la combat, nous sommes joyeux et contents.

Le ppe est confirmé par l'application aux trois règnes de la nature.

L'application confirme le ppe. Les corps bruts et inanimés contiennent de la force; mais la force y est vaincue et succombe sous la matière, et leur vue nous cause du déplaisir. Suivez la chaîne des êtres, arrivez à l'eau, par ex., qui par sa fluidité semble avoir qq. chose de force et d'animé; nous éprouvons moins de peine, et si c'est un ruisseau qui coule rapidement nous éprouvons même du plaisir. Une plante qui croît nous plaît encore davantage, enfin un animal, un homme nous causent des plaisirs de plus en plus vifs. Comparez même divers animaux, diverses plantes, comparez des hommes à des hommes; plus nous retrouverons de notre force, plus la matière sera vaincue, plus leur vue nous causera d'amour. N'est il pas évident que tous ces plaisirs que nous causent les objets externes viennent d'une induction qui compare notre propre nature dans sa lutte contre la matière avec ce qui se passe de semblable dans ce qui n'est pas nous?

Application de la diversité des plaisirs éprouvés. — agréable, sublime.

Mais, comme il est facile de l'apercevoir, tous les plaisirs diffèrent et varient. La cause est toujours la même, mais elle se modifie de diverses façons, elle s'entoure de circonstances particulières, et ces diversités qui sont dans les objets se transportent naturellement dans le plaisir qu'ils causent à la sensibilité.

Quand la force que vous apercevez se développe sans produire des effets qui surpassent les effets de votre propre force, l'objet vous est agréable. Un oiseau vif, léger, rapide, qui traverse les airs et dans lequel triomphe la force, vous cause un plaisir vif. Mais comme ce que produit votre force, sans être semblable, est au moins égal, l'oiseau vous plaît de cette façon qu'on nomme agrément. Mais si vous regardez un aigle, qui s'élançant du faîte d'un rocher se suspend dans les nues, fond sur sa proie et la retire dans ses serres puissantes; voilà un développement de force tellement au dessus de ce que vous pourrez faire, qu'au plaisir qu'il vous cause se mêle un sentiment de crainte; là commence le sublime. Qu'un cheval coure dans la plaine, qu'un lion même enchaîné rugisse, qu'il menace sans que vous puissiez rien craindre de ses menaces, cependant cette vue seule vous cause je ne sais quel plaisir mêlé d'une espèce de crainte, de vénération, d'étonnement ... mora ... venta ... D'où vient cette différence entre l'agréable et le sublime? Dans l'agréable, c'est la vie qui plaît; dans le sublime c'est encore la vie, mais dans l'agréable la vie nous plaît seulement parce qu'elle est égale ou inférieure à la nôtre, qu'elle n'a rien qui puisse nous étonner, ni nous épouvanter. Dans le sublime un déploiement supérieur nous inspire une crainte inévitable, vous tremblez malgré vous que tant de puissance n'écrase et ne détruise votre puissance si bornée, et cependant là encore la vie vous plaît.

Beau.

Maintenant qu'est-ce que le beau, et comment vient il affecter votre sensibilité? Ce qui vous plaît immédiatement, c'est le triomphe de la vie sur l'inertie. Mais le développement de la vie n'est pas le beau. Le beau est un plaisir, mais aussi une conception, et il semble qu'il soit connu par la raison avant d'être senti par la sensibili-té

La vie nous agrée, mais cette vie peut se développer en désordre, sans unité. Quand dans
le développement de la vie votre raison peut concevoir une unité, une harmonie quelconque
votre raison a conçu le beau. Ce n'est donc pas immédiatement, comme l'agréable et
sublime, mais par l'intermédiaire de la raison que le beau vous agrée. Cependant ni
l'une ni l'autre de ces trois choses ne sont séparées ni contraires. Le sublime et l'agréable
peuvent tous deux être beaux, comme ils peuvent ne l'être pas; et le beau lui même n'a
pas besoin d'avoir par lui même agréable ou sublime pour être conçu par la raison
comme beau. Ainsi dans l'architecture souvent la raison proclame beau ce qui n'est
vivant, ni agréable, ni sublime. Ce qui alors se manifeste à elle, c'est l'unité, l'harmonie
dans toutes les parties d'un vaste ensemble. Cela peut la frapper indépendamment de
toute vie; comme aussi sous ces grandes masses l'architecte peut avoir mis une idée, et par
la légèreté et la gravité des colonnes, l'élévation, le style, la grandeur de la construction a
en q.q. sorte représenté la vie sous la pierre. Le beau c'est donc l'unité conçue sous la vari
— comme la vie n'est que le déploiement simultané de plusieurs forces diverses, la vie peut
souvent être belle, si toutes les forces se déploient harmonieusement et avec unité. Le beau est
donc conçu par la raison et de là il retentit dans la sensibilité, où il produit un plaisir
plus tranquille, moins agité, et, pour ainsi dire, moins sensible que l'agréable et le sublime

3 élémens dans le plaisir qui naît de la vue du sublime.

pourquoi le sentiment du sublime a toujours été regardé comme religieux.

Trois sentiments se mêlent au plaisir que nous fait le déploiement de la vie dans le
sublime: 1o le sentiment de crainte; 2o reconnaissance de notre infériorité, d'où sensation
pénible; 3o enfin il s'y mêle aussi un sentiment d'un autre genre. Cette force qui se développe
est ce que nous sommes. Nous aurions donc sans les obstacles qui nous arrêtent, la même
puissance. Il résulte de là le sentiment d'une autre vie, car dans un état autre nous pourr
en faire autant. De là vient que le sentiment du sublime a toujours été regardé comme relig

Intelligence. Observation interne et externe.

Deux modes de connaître, involontaire. volontaire. Jamais d'intermédiaires entre le sujet connaissant et l'objet connu. — Celui-ci est visible à l'Intelligence; nous parlons du monde interne.

Nous avons trouvé que le moi et les phénomènes qui se passent en lui apparaissent d'abord, e
qu'ensuite notre intelligence peut se déployer volontairement pour éclairer cette première manifesta
Voilà donc dans ce cas deux formes du connaître, le mode volontaire et le mode involontaire. Dans
la vue involontaire il semble que c'est la chose connue qui se manifeste d'elle même à la chose
qui connaît; dans la vue libre et volontaire, il semble que la chose qui connaît va chercher
chose connue, et dans les deux cas rien n'intervient entre le sujet et l'objet de la connaiss
il n'y a pas d'intermédiaires, il n'y a pas de conditions préalables à remplir. Aussi nous
dirons que la réalité et les phénomènes internes sont visibles à l'intelligence, parceque leur
manifestation est immédiate et a lieu sans aucune condition. Nous trouverons d'autres objets d
connaissance qui ne peuvent se connaître ni s'atteindre de même. Ainsi nous constatons ce premier fait
connaissance qui ne peuvent se connaître ni s'atteindre de même. Un premier fait nous frappe

Dans l'application de l'intelligence au monde externe, les sens sont la condition de la connaissance; ils y interviennent par la sensation.

Passons aux applications de l'intelligence à la réalité externe. Un premier fait nous frappe
c'est que si nous étions privés de nos sens, nous n'aurions aucune connaissance du monde mat
A mesure qu'un sens nous est enlevé, toutes les connaissances qui venaient par ce sens n
peuvent plus se produire en nous. Si on les supprime tous, on supprime du même coup toute
la connaissance externe. Les sens sont donc la condition nécessaire de toute connaissance des
réalités extérieures. Mais comment en sont-ils les conditions, et comment y peuvent-ils
intervenir? Par la sensation. En effet, il arrive dans plusieurs cas que l'organe du sens rest
intact, que la sensation n'a plus lieu, et que par là même la connaissance devient impossi

Ainsi, c'est la sensation elle même, qui est la condition de la connaissance. Voilà un fait avéré et qui nous conduit à cette difficulté : en quoi la sensation contribue-t-elle à la connaissance externe ? Est-elle un intermédiaire qui vienne représenter la réalité dans le monde interne ? Ne va-t-elle pas remplir les fonctions de l'intelligence auprès de la réalité ? En d'autres termes, la sensation est-elle le suppléant de l'intelligence ou le suppléant de la réalité ? Conduit-elle l'intelligence à l'objet, ou est-elle une image de l'objet pour l'intelligence ? Pour résoudre ces questions, il s'agit d'observer.

...nsation est-elle suppléant de l'intellig... n'a suppléant de la réalité

D'abord nous distinguerons les sensations en deux classes, celles qui ne nous montrent rien, mais qui nous indiquent qu'il y a q.q. chose comme l'odeur, et celles qui, comme la sensation de couleur et de résistance nous font voir q.q. chose et nous montrent une réalité. Si je n'avais que les sensations du goût, elles ne m'apprendraient pas qu'il y a des corps ; mais d'autres sensations en me faisant concevoir l'existence d'une cause me montrent en même temps ce qu'est cette cause et ses qualités. Ainsi, quand je vois la couleur, je sais que la sensation couleur a une cause et que cette cause est la couleur, c.a.d. telle qualité déterminée du corps. De même, quand j'appuie la main sur un corps, j'éprouve une sensation de résistance qui me révèle pour sa cause le corps que j'ai touché. Je connais en même temps que le corps est étendu, qu'il a une certaine figure, une certaine solidité, enfin je connais trois ou quatre qualités distinctes. Ainsi, je ne perçois pas seulement la cause de ma sensation, mais je perçois l'étendue, c.a.d. la juxta-position des molécules matérielles, la solidité c.a.d. la position respective de ces mêmes molécules. Toutes ces idées sont distinctes et déterminées. Mais la sensation odeur ne me révèle que ~~con~~ l'existence d'une cause. Qu'est ce que l'odeur, qu'est ce que la couleur même ? C'est ce qu'aucun philosophe n'a encore prétendu expliquer. Il n'en est pas de même de l'étendue, je sais comment elle est. Je ne la conçois pas seulement, je la vois, je puis la définir. Il en est de même de la solidité, de la forme. Ainsi, la sensation peut m'apprendre, ou seulement l'existence d'une cause, ou tout à la fois l'existence de cette cause et les propriétés claires et définissables de ce qui est cette cause. Il y a donc dans les corps deux espèces de propriétés, les unes qui ne sont pas connues par l'intelligence comme notions, mais seulement comme conceptions et comme croyances, et d'autres qui sont aussi des notions. Que je sente une rose sans avoir jamais vu de rose, sans avoir vu de corps, je ne sais si l'odeur vient d'un corps, je crois pourtant que l'odeur n'est pas moi, et que l'odeur existe, je crois à l'odeur. L'expérience et l'expérience seule me découvre que l'odeur de rose ne peut partir que d'une rose, et alors seulement elle réveille en moi l'idée du corps d'où elle part, elle s'unit dans mon esprit à l'idée de rose pour n'en plus être séparée. Toujours est-il que je conçois cette qualité non pas comme me frappant parcequ'elle est dans le corps, mais plutôt comme étant dans le corps parcequ'elle me frappe ; c'est l'effet qui m'apprend la cause, c'est une idée qui dérive du principe de causalité. Au contraire, quand je touche un corps, les idées, qui naissent aussitôt en moi, sont celles de cause, mais en même temps, que cette cause est un corps, et que ce corps a des propriétés connues et saisies immédiatement par l'intelligence. Mais en ayant l'idée d'un corps, j'ai en même temps et inévitablement les notions d'étendue, de forme, de solidité. Ces notions sont pour moi ce qui forme le corps, et leur réunion c'est le corps lui même : qualités premières celles connues, qualités secondes celles conçues.

classes de sensations, ... qui ne nous ... montrent rien, odeur, ... qui nous font ... voir q.q. chose, ... couleur, solidité.

... qualités secondes, ... qualités premières.

Ce qu'il s'agit maintenant de savoir, c'est comment ces idées de qualités premières et de qualités secondes nous viennent par la sensation, et la question se réduit à ces termes : est-ce à propos de la sensation ou par son moyen, à son occasion ou par elle même que nous viennent

... à propos, ou par ... moyen de la sensation ... nous viennent les ... des qualités des ... corps ?

question décidée par
l'observation;

les idées des qualités des corps. L'observation doit seule trancher la difficulté. Quand je touche u
corps, je puis observer la connaissance que j'ai de la sensation et des qualités occultes à propos d
sensation; je puis voir si c'est dans la sensation elle même que je prends l'idée des qualités
corps; je puis voir si elle les contient, et l'observation décide qu'il n'y a point de rapport
la sensation et l'idée que j'ai de la mollesse et de la dureté. Mais s'il n'en est pas ainsi, comm
en est-il? c'est ce que nous ignorons; mais il n'en est pas moins impossible de dire que c'
la sensation qui nous donne les idées des qualités des corps. D'ailleurs la Logique vient à

par la Logique.

La sensation est la
condition, non le
moyen d'acquisition
de l'idée.

notre secours en demandant comment il se pourrait que la sensation, fait simple, pût
représenter à elle seule tant de qualités distinctes, l'étendue, la forme, la solidité, toutes ce
propriétés que mon intelligence perçoit en voyant un corps. Comment ensuite concevoir qu
sensation, qui est en nous, qui est un fait, une chose spirituelle, pût représenter la matièr
On considère la sensation comme un portrait, une image des corps, mais nous dirons qu
la sensation, fait immatériel, ne peut représenter plusieurs choses diverses, ni des choses
matérielles. Nous devons donc penser que la sensation est la condition et non pas le moyen
d'acquisition de la connaissance externe. Mais, vous dira-t-on, la sensation d'odeur vous
donne une connaissance, elle vous apprend une cause; mais, qu'est-ce que cette idée de cause?
comment nous vient elle? Est-ce par la sensation? ou plutôt ne voit on pas que c'est
l'intelligence toujours présente qui voyant un effet lui suppose inévitablement une cause
et que là, comme dans toute autre circonstance, la sensation ne peut me causer que pein
ou plaisir, que ce n'est pas elle qui me montre, que c'est moi, mon intelligence, éveill
peut être par l'irritation, qui va saisir dans les corps les qualités premières et secondes.
Quoiqu'il en soit, et de q. q. manière que s'opère la perception externe, la réalité se manif

Nous connaissons le
monde extérieur par
la perception et
l'observation, toutes
deux immédiates.

d'abord à l'intelligence, comme nous avons vu s'y manifester le monde interne, spontaném
et volontairement. Comme il n'y a entre le moi et les corps d'autre intermédiaire que la
sensation, je dis encore que l'intelligence connaît immédiatement les qualités des corps
que malgré la barrière du corps elle les saisit d'une vue immédiate. Assurément dans la
connaissance interne où le sujet et l'objet sont identiques, la connaissance est plus immédia
encore; mais on peut dire cependant que le monde externe nous est visible comme le
monde interne, et l'application volontaire de l'intelligence aux réalités qui ne sont pas
nous pourrons aussi l'appeler observation. Les deux modes de connaître le monde externe so
donc la vue spontanée et la vue libre, la perception et l'observation.

Sur l'Intelligence. Opinions des ppħes sur l'origine des connaissances.

Trois doctrines
possibles sur l'origine
des connaissances:
1o doctrine de la
sensation.
2o doctrine de l'obser-
=vation.
3o doctrine de
l'observation et de
la conception

Nous allons exposer quelles sont les ppales opinions qui ont régné en pphie sur l'origine de
connaissances humaines, dans quel ordre elles se sont succédé historiquement, quelles sont le
causes qui les ont fait naître. Le sujet est lié à la perception externe et nous l'éclaircirons
d'abord parceque l'exposé des doctrines diverses qui ont été élevées sur ce point donne de
l'intérêt à la question qui nous occupe. Si c'est à l'occasion de la sensation que nous
percevons les réalités externes, il semble au premier coup-d'œil que la sensation contienn
elle même et représente les idées des qualités des corps que nous observons à son occasion
elle en paraît le portrait et l'image, et il est naturel de croire que c'est elle même qu
nous le donne; que nous ne voyons pas, que notre intelligence n'observe pas les objets
eux mêmes, mais qu'elle puise dans la sensation tout ce qu'elle sait des réalités extern
c'est là le système de la sensation, nous l'avons réfuté. Mais si l'on reconnaît que la sen
se borne à la peine ou au plaisir, qu'elle n'est qu'une condition, on pense que l'intel

va trouver dans le corps les idées qu'elle ne peut trouver ailleurs, qu'elle voit, qu'elle observe;
on entre alors dans la doctrine de l'observation. Enfin, si faisant un pas de plus dans le
monde externe, on s'aperçoit qu'il y a des choses que nous ne pouvons voir et que nous
concevons, on arrive à la doctrine qui attribue la connaissance externe à une double source,
l'observation et la conception.

Doctrine de l'observation; recours au raisonnement.

Voilà trois opinions possibles, et toutes trois ont été soutenues. Les uns ont dit que
l'observation, c.à.d. la vue immédiate des choses était la seule source de la connaissance externe.
Selon les auteurs qui ont soutenu cette doctrine nous ne connaissons que ce que nous voyons
directement; mais comme les faits étaient là qui démentaient leur opinion, comme
parmi les connaissances obtenues, il en était qui n'avaient pas été produites par
l'observation, il leur a fallu recourir au raisonnement et prétendre qu'en l'appliquant
à ce qu'avait vu l'intelligence on pouvait tirer du sein des connaissances premières des
connaissances déduites, s'exposant ainsi à une double erreur ou de mettre dans les notions
immédiates des notions nouvelles qu'elles ne pourraient en aucune façon contenir, ou
de donner au raisonnement, qui ne peut rien découvrir, la faculté de découvrir et de
créer des idées nouvelles.

Doctrine de la sensation.

Une autre doctrine qui n'est qu'une restriction de celle-ci regarde encore l'observation
comme l'unique instrument de la connaissance; mais l'observation y est plus étroite, et plus
resserrée, puisqu'elle ne va plus chercher les idées dans les objets mêmes, mais qu'elle les
trouve dans la sensation et dans le sentiment. L'intelligence ne voit pas les objets, elle
n'en voit que les images qui lui en présentent la sensation. Nous avons le sentiment
de l'interne, l'externe nous cause des sensations, qui représentent si fidèlement les réalités
que l'intelligence peut les y lire et les y retrouver. C'est donc la sensation et le sentiment
qui contiennent les connaissances, qui en sont l'élément, la source, l'origine. L'observation
n'est qu'un instrument qui transforme la sensation ou le sentiment en idée; ou plutôt
l'intelligence (car observation est ici une expression impropre) attire à elle les images des
objets peints dans la sensibilité et les change en connaissances. Telle est la doctrine de la sensation.

Doctrine de l'observation et de la raison.

Enfin il en est une 3e qui avec la première admet que la connaissance n'est pas la
sensation, avec la 2e qu'elle n'est pas sans la sensation; elle prétend que la sensation
ne peut représenter les objets, mais qu'elle produit seulement plaisir ou peine, et qu'à
propos de ce plaisir ou de cette peine l'intelligence est avertie, et voit les objets qui en sont
la cause. Elle pense que les réalités et les connaissances externes sont soumises à
l'observation; mais elle pense que l'observation n'explique pas tout. En effet, il est des
réalités que n'atteignent ni les sens, ni la conscience. Comment sont-elles donc connues? est-ce
par le raisonnement comme le pensent les partisans de l'observation pure, ou par une autre
manière de connaître. Or, cette doctrine pense que le raisonnement ne suffit pas, qu'il ne
peut tirer des données de l'observation la connaissance de ces réalités invisibles. Elle dit que
le raisonnement peut bien faire sortir des conséquences d'un principe, mais non pas dans une
connaissance découvrir une connaissance nouvelle. Elle ajoute donc la raison comme nouvelle
source de connaissances.

Comment on est arrivé à la doctrine de la sensation;

Telles sont les trois doctrines. On a d'abord tout rapporté au sentir. A l'externe, toutes les
connaissances ont été puisées dans la sensation; à l'interne, dans le sentiment. A l'interne,
le moi a paru si immédiatement au moi, et ce qui connaît est si près de ce qui est connu

qu'on a été conduit à penser que la réalité et les faits internes étaient sentis et non vus,
pourquoi ..tis plutôt que vus ? Est-ce pour ce fait qu'a été inventé le mot sentir ? Non, sans d
mais comme dans l'application des sens aux choses externes, qu'on appela d'abord le sentir propr
on trouvait l'objet immédiat à ce qui sentait, que dans le monde interne le moi était encor
bien plus immédiat au moi, puisque les deux termes étaient une seule et même chose, on
dit le moi sent le moi. Lorsque ma main touche un corps, il y a d'abord contact ; de là, e
presqu'en même temps naissent la sensation et l'idée de la chose touchée. Ces deux choses qu
se suivent, bien que distinctes, furent d'abord confondues, et on se forma de la sensation une id
qui causa beaucoup d'erreurs. Ce fut un mélange de sensibilité et d'intelligence ; et comme
s'était trompé dans la connaissance externe, on se trompa encore dans la connaissance inte
Voici le raisonnement qui conduisit à cette fausse opinion. La sensation, disait-on, ne s'opè
que par le contact de l'organe qui sent avec la chose qui est sentie. Le sentir ne peut s'opér
autrement. De là on inventa certaines émanations légères qui partant des corps venaient frapp
les sens : des globules de lumière qui frappent l'œil et causent les sensations diverses ; certaine
particules insensibles qui affectent le goût, certaines vibrations de l'air qui produisent les
sensations de l'ouïe. Ainsi on a trouvé partout un contact immédiat, ou q.q. chose d'intermédi
qui venait opérer ce contact et frapper l'organe. Le contact ou l'inhérence de la chose sentie e
de la chose sentante a donc été la condition nécessaire du sentir. Or, où cette condition est-elle
plus complètement remplie que dans le cas où la chose touchée et la chose qui touche n
font qu'une seule chose ? Telle est la position du moi par rapport au moi. Donc le moi
sent le moi ; donc c'est bien là une sensation, et comme il y avait pourtant une différen
entre la véritable sensation, et ce qui n'était déclaré sensation que par le raisonnemen
on a choisi le mot sentiment pour distinguer les deux choses.

Telle a donc été la première opinion. Le monde externe est connu par la sensat

à la doctrine de l'observation ;

le monde interne par le sentiment. Plus tard l'analyse a découvert dans la sensati
deux éléments distincts ; on a séparé alors le voir et le connaître, du sentir lui même. On
déclaré que les résultats du voir et du connaître ne pouvaient être que des idées. On a dit que l
sensation accompagnait l'observation, mais s'en distinguait. C'était déjà un progrès ; ma
bientôt on a remarqué un nombre des idées qui ne représentaient pas des réalités visibles. On a
cherché si elles pouvaient être le fruit de l'observation. Ainsi, deux doctrines parallèles s'éta
d'abord élevées ; l'une avait dû suivre l'autre. La première avait dit que nous puisons n
connaissances dans la sensation, l'autre qu'elles nous viennent à l'occasion de la sensatio
mais que l'intelligence a par elle même la faculté de voir et d'observer les objets, et plu
analytique que l'autre elle distinguait l'observation de la sensation et du sentiment. Com

à la doctrine de l'observat. et de la raison.

celle-ci avait suivi la doctrine de la sensation, elle fut bientôt suivie d'une troisième qu
la modifiant découvrit une seconde source de connaissances et proclama la raison.

Ordre dans lequel se sont succédé ces trois doctrines dans les temps anciens et dans les temps modernes.

Ainsi, dans le pays de la ppհie, dans la Grèce, ces trois doctrines s'enfantèrent e
suivirent mutuellement. La sensation fut d'abord connue toute seule comme origine
connaissances humaines ; puis la sensation fut détrônée par l'observation, et l'observati
elle même fut forcée de partager son trône avec la Raison. Ces trois doctrines se sont
enfantées mutuellement ; l'une pourtant n'a pas renversé l'autre. Toutes trois sont e
debout ; toutes trois se sont reproduites. Nous avons eu des partisans de la sensation, des
partisans de l'observation pure, et des partisans de l'observation et de la Raison. Mais,
chose singulière ! l'ordre dans lequel ces trois doctrines avaient paru en Grèce a été interve

complètement, et, au lieu de commencer par l'erreur pour arriver à la vérité, on a suivi une marche inverse. Platon avait fini par reconnaître l'observation et la raison; Descartes et Leibnitz, ouvrant la marche, avaient connu la même opinion; Locke est venu qui a rejeté la raison; Condillac exagérant la doctrine de son maître n'a plus reconnu que la sensation, et maintenant la doctrine de la sensation prévaut dans notre pays; en sorte que nous en sommes à revenir à la vérité.

X Il y a des idées que ne donne point l'observation, non plus que le raisonnem. appliquant aux données de l'observation.

On voit qu'au point où notre cours est parvenu, qui est de chercher comment le monde externe nous est manifesté, nous discuterons l'application possible des trois doctrines. Ou nous pourrons faire de la sensation l'image et le dépositaire de toutes les qualités des corps, ou donner à l'intelligence le pouvoir d'atteindre immédiatement ces qualités, ou lui donner une puissance nouvelle, destinée à saisir certaines conditions où sont placés ces corps, et à saisir les réalités qui semblent échapper à l'observation. En effet dans tout ce que contient le monde extérieur nous trouvons des choses dont l'intelligence n'a pas la vue immédiate, ni directe. Lorsque je pose ma main sur un corps, j'ai bien l'idée immédiate de l'étendue, c. a. d. de plusieurs parties juxta-posées dans un certain rapport les unes avec les autres, enfin de la solidité; mais en même temps que ces qualités positives, visibles, définissables du corps me sont manifestées, je suis convaincu qu'elles existent dans l'espace, sans lequel ces différentes molécules, inhérentes les unes aux autres n'auraient pas d'étendue, dans le temps, dans lequel elles n'auraient pas de durée. Voilà trois choses, l'existence, l'espace, le temps, que je ne peux décrire, que je ne peux voir. Voilà trois réalités qui me sont manifestées en même temps que la sensation, et que l'observation ne saisit pas. Ou je dois déduire l'idée de ces réalités invisibles de la réalité visible, de l'observation, ou je dois l'attribuer à une autre forme de l'intelligence. Dans le seul fait de contact, je trouve sensation, idée de qualités saisies immédiatement, idée de réalités invisibles. Je puis donc, comme il me semblera, appliquer Descartes ou Locke, ou Condillac, ou Platon, ou Aristote, ou Epicure. Or, nous avons déjà démontré que la sensation ne peut expliquer les qualités des corps. Il nous reste maintenant à démontrer que dans les idées qui nous sont données par l'observation ne peuvent être contenues les idées d'existence, de temps et d'espace. Nous avons déjà dit bien souvent qu'autre chose est de connaître des qualités, autre chose de connaître l'existence par laquelle elles sont. En touchant un corps je comprends nettement, je saisis directement certaines qualités, mais l'existence je ne la saisis, ni ne la comprends, ni ne la définis. Je vois la couleur, l'étendue, la forme et la solidité; je ne vois pas l'existence. Je touche les molécules juxta-posées, je ne touche pas l'espace dans lequel a lieu cette juxta-position. J'observe que ces molécules ne changent pas d'un moment à l'autre, qu'elles durent, qu'elles persistent; mais je n'observe pas ce dans quoi elles durent, elles persistent, le temps. Ainsi, je connais l'étendue d'une façon, l'espace d'une autre, les qualités et la résistance d'une façon, l'existence et le temps d'une autre. Il y a donc des idées qui ne sont pas données immédiatement ni par l'observation. Il y a entre moi et l'étendue un certain rapport de connaissance qui n'est pas le même qu'entre moi et l'espace, et, pour répéter cette distinction fondamentale, j'ai une vue directe, immédiate sur l'étendue, la forme; je n'ai ni vue, ni prise immédiate et directe sur l'existence, l'espace, le temps. C'est pour moi une chose claire, nette, précise que les qualités; c'est une chose imprécisable et inimaginable que le temps et l'espace, et pourtant dans les deux cas ma conviction est la même, ma croyance n'a pas moins de force; mais l'idée que me donne immédiatement l'observation diffère de celle qui m'est fournie par un autre moyen. Qu'on me dise de définir l'étendue, j'en pourrai donner une définition positive et directe; qu'on me dise de définir l'espace,

je pourrai dire tout au plus : l'espace est ce sans quoi l'étendue ne serait pas ; or, ce n'est pas là une définition, car c'est seulement l'énonciation d'une condition de l'étendue. De même sans matière il n'y aura pas d'étendue ; mais ôtez l'étendue, détruisez la matière il y aura encore de l'espace ; il est donc vrai que l'idée d'étendue et l'idée d'espace ne sont pas de même nature et supposent une origine diverse. Cherchons donc si dans l'idée d'étendue ou de forme, ou dans la collection des idées que me donne l'observation se trouvent implicitement contenues ces idées de réalités invisibles toutes différentes des idées immédiates. L'espace est-il dans l'étendue comme une conséquence dans son ppe et faut-il que le raisonnement pour l'en tirer ? Le raisonnement fait sortir une idée particulière d'une idée générale. Ainsi, quand je dis : tous les hommes sont mortels, j'énonce une idée composée de beaucoup d'idées, et de l'idée totale je puis faire sortir successivement ce qui y est contenu, tel ou tel homme est mortel. C'est là la déduction, qui d'ailleurs en tout est fait incapable de tirer du tout q.q. chose qui n'y est pas. Or, l'existence et l'espace sont-ils dans l'observation ? Là dessus la réponse n'est pas douteuse. Non, certes, l'espace n'est pas dans l'étendue, car l'étendue n'est qu'une fraction de l'espace ; et le tout ne peut être dans ses parties. Ainsi, toutes les idées de réalités invisibles, l'espace, l'existence, le beau, le juste, le vrai, ne peuvent pas être tirées par le raisonnement de ce que nous apprend l'observation ; donc il y a un autre mode de connaissance que l'observation.

Nous voyons donc dans l'analyse de la perception externe comment on a pu successivement adopter les doctrines de la sensation pure, de l'observation pure. Nous voyons ce qui a déterminé la naissance et l'ordre de ces doctrines ; ce qui a fait naître celle de la sensation c'est la confusion naturelle de la sensation et de l'idée, c.a.d. le manque d'analyse. Il n'y a rien de vrai dans cette doctrine ; car la sensation et l'idée sont deux choses à part distinctes, et nous n'y trouvons que ceci d'exact que sans la sensation l'idée ne serait pas. Quant à la doctrine de l'observation, ça été un progrès naturel de l'analyse. Elle a séparé ce qui devait être séparé. Ce qu'il y a de vrai dans cette opinion, c'est qu'elle attribue à l'observation des idées qui lui appartiennent réellement ; et qu'il y a de faux, c'est qu'elle lui attribue encore plus qu'il ne lui appartient. Enfin, au troisième pas, l'analyse est arrivée au vrai, elle a attribué à l'observation ce qui lui appartient, et a fait la part de la Raison.

Intelligence ; suite.

Reprise des trois doctrines.

Nous allons revenir sur les trois doctrines relatives à l'origine des connaissances humaines.

Le système de la sensation est celui qui met toutes nos idées dans la sensation et les fait sortir par une faculté de notre intelligence qui tire de l'impression toute espèce de notions. – Les ppbes, pour qui l'observation a été la source de toutes nos idées attribuent à l'intelligence la puissance de voir directement les objets et met dans cette vue immédiate comme une conséquence est dans son ppe tout ce que nous connaissons et que nous n'avons pu voir. – Enfin, avec la 3e doctrine nous admettons deux espèces de connaissances, les unes obtenues par l'observation, les autres qui n'en peuvent sortir, qui n'y sont pas contenues et qui nécessitent l'existence d'une autre faculté de connaître, la conception, ou la Raison.

Erreur de la doctrine de la sensation

Nous avons vu comment ces opinions ont dû naître successivement par un progrès naturel de l'analyse. Le système de la sensation est une énorme confusion de trois faits de nature différente, mais simultanés. Toucher un corps, vous éprouver une sensation ; en même

temps vous avez l'idée d'un corps, idée complexe, mais que nous appellerons, pour simplifier, idée d'étendue. En même temps vous avez l'idée d'espace, vous pensez que cette étendue est dans un lieu. Le système de la sensation confond ces trois élémens, et admet légèrement et faussement que l'idée d'étendue est dans la sensation, et dans l'idée d'étendue celle d'espace. Suivant lui, la sensation apporte dans notre esprit l'idée d'étendue, et celle-ci celle d'espace. Il faut donc qu'une faculté de l'intelligence se mette à travailler sur la sensation, et y découvre par une investigation successive l'étendue et l'espace. Une telle confusion étonne à présent que nous avons distingué les élémens. Mais si nous voulons revenir où nous en étions avant d'avoir commencé la science, et analysé la vue primitive et confuse de l'intelligence, nous verrons qu'une telle erreur est facile, naturelle et presque inévitable. Si dans cet état d'ignorance, nous touchons un corps, nous confondrons certainement tous les faits; nous les verrons si mêlés, si confus, qu'il nous paraîtra naturel d'en faire une seule et même chose. Telle a été la cause des fausses doctrines d'abord adoptées sur ce point; et la faiblesse de l'analyse psychique à son début sert à expliquer cette erreur. Mais comment a pu errer Condillac, né dans les temps modernes et partisan de l'analyse? Ce qui l'a séduit, c'est la recherche de l'unité. Il a été séduit par cette idée de faire sortir d'un seul fait toute la connaissance humaine. Toujours est-il qu'il s'est trompé, et qu'on ne peut confondre, ni mettre l'une dans l'autre l'idée d'espace et l'idée d'étendue. Si vous posez doucement la main sur un corps, vous avez et sensation et idée; mais la sensation est légère et à peine éprouvée, elle ne se distingue presque en rien de l'idée. Mais si vous pressez le corps, la sensation devient très-vive d'indifférente qu'elle était; l'idée, au contraire ne change pas. L'idée et la sensation sont donc indépendantes l'une de l'autre. Mais on prétend que si ces deux choses sont diverses, c'est pourtant dans l'impression du corps sur nos sens que nous prenons l'idée. Concevez-vous qu'il se puisse que des faits aussi opposés qu'une douleur et une connaissance soient l'un dans l'autre. D'un autre côté, l'idée d'espace est-elle contenue dans celle d'étendue? Au moment où vous touchez un corps l'idée d'étendue vient dans votre esprit, et en même temps vous concevez que cette étendue est contenue dans l'espace; ainsi votre esprit ne confond pas l'étendue et l'espace. L'espace est q.q. chose d'immatériel et d'invisible; l'étendue résulte de molécules matérielles juxta-posées. L'espace contient tout ce qui est matériel et solide, mais n'est pas solide. Cependant ces deux idées vont, pour ainsi dire dans un même sens et sont de même ordre. Si vous passez de l'étendue ou de l'espace au temps, vous êtes, au contraire, dans un ordre d'idées tout différent. Séparez l'espace en aussi petites et aussi nombreuses parties qu'il vous plaira, vous concevez toujours ces parties diverses l'une à côté de l'autre, et coexistantes, comme coexiste tout ce qui est étendu. Mais séparez le temps en aussi petites parties que vous le voudrez toutes ces parties ne coexisteront plus, ne seront plus à côté l'une de l'autre, mais l'une après l'autre. Tout l'espace est dans la moindre partie du temps; tout le temps est dans la moindre partie de l'espace. De plus l'idée d'espace est une conception qui accompagne nécessairement une autre idée, celle d'étendue, comme l'idée de temps accompagne nécessairement une conception, celle de succession. Succession et temps, étendue et espace; voilà donc deux ordres d'idées analogues, mais divers. Le temps, c'est ce dans quoi les choses se succèdent; l'espace, c'est ce dans quoi les choses sont étendues. Ces distinctions offrent peut-être q.q. difficulté; mais elles sont nécessaires.

x Idées d'espace et de temps analysées.

L'idée immédiate ne peut se définir et surtout se concevoir sans l'autre; elles se tiennent dans l'esprit comme dans la réalité. Les langues se refusent à les séparer complètement, mais si elles ne se séparent pas, elles ne peuvent pourtant pas se confondre et l'intelligence conçoit aisément que l'étendue est dans l'espace.

L'idée d'espace n'est pas contenue dans celle d'étendue.

Maintenant est-il vrai que l'inverse ait lieu dans l'esprit, et que l'espace soit pour lui l'étendue? Nous ne pouvons concevoir l'une sans l'autre, dit-on, donc elles sont l'une dans l'autre. Mais si on appliquait ce raisonnement à un cas analogue on pourrait dire que l'idée de cause est dans celle d'effet; or, il est évident qu'ici on raisonnerait faussement. L'idée d'effet peut, il est vrai, contenir l'idée de cause, mais effet n'est qu'un mot relatif, qui a été inventé d'après la connaissance de la cause et pour s'y rapporter. Nous ne voyons pas d'effet, nous voyons un événement, un fait que plus tard, la cause étant connue ou conçue, nous transformons en effet. Or, il n'y a pas de connexion logique entre l'idée de cause et celle d'événement, il n'y a pas là lieu au raisonnement; c'est une loi de notre nature de concevoir une cause à ce qui commence d'exister; je conçois donc qu'un fait qu'un événement est un effet, parceque dans ce fait mon esprit introduit l'idée de cause mais je ne prends pas l'idée de cause dans le fait qui se manifeste à moi, et au contraire c'est moi qui l'y mets, c'est moi qui par la loi de causalité transforme en effet ce qui jusque là n'était qu'un fait.

Or, il en est de même de la nécessité qui me force de concevoir l'espace en concevant l'étendue. Je n'ai pas plutôt touché un corps, l'idée de molécules matérielles n'est pas plutôt arrivée jusqu'au moi que mon esprit conçoit que ces molécules sont juxta posées dans un espace. Encore une fois il y a une nécessité qui allie dans mon esprit l'idée de molécules matérielles et l'idée de ce qui les contient. Dans l'idée de molécules matérielles, dans ce qu'aperçoit immédiatement l'intelligence, il n'y a rien que ces molécules, il n'y a pas même la notion complète de l'étendue; mais elles me paraissent inséparables l'une de l'autre. Elles me paraissent juxtà-posées, et dès qu'elles sont juxta-posées, il faut qu'elles soient dans q.q. chose. Voilà l'idée d'espace. Ce n'est pas proprement l'idée d'étendue que nous percevons, c'est l'idée toute simple de molécules matérielles. Mais comme elles ne peuvent être l'une dans l'autre, il faut qu'elles soient l'une hors de l'autre; elles ne peuvent se mêler, se pénétrer, elles sont donc juxtà posées; leur juxta position, c'est l'étendue, et cette juxtà position a lieu dans l'espace; ces deux idées se complètent et s'achèvent mutuellement; elles sont nécessaires, indispensables l'une pour l'autre.

L'idée de temps n'est pas contenue dans celle de succession.

Les mêmes faits se manifestent dans la connaissance de la succession et du temps. Je ne vois pas de phénomènes qui se succèdent, je vois un phénomène, je vois un autre phénomène; mais comme ils ne sont pas dans un seul et même instant, ils sont dans plusieurs instants divers, ils sont l'un hors de l'autre. Là vient se mettre l'idée de succession qu'accompagne l'idée de temps l'idée de ce qui contient la succession. Je ne perçois que les phénomènes, comme je n'aperçois que les molécules matérielles. Mais leur perception est nécessairement accompagnée de la conception de l'espace, et dans le même instant je conçois la juxtà-position, l'étendue.

On doit à présent distinguer la vue qui saisit les molécules matérielles, et cette autre manière de voir qui conçoit la succession et par conséquent le temps. la juxta position et par conséquent l'espace. Aussi nous ne voyons immédiatement que les molécules matérielles nous concevons qu'elles sont juxta posées, et dans cette conception se trouve inévitablement l'idée d'étendue et celle d'espace. Nous n'avons de même la vue immédiate que des phénomènes

nous concevons qu'ils se suivent, et cette idée appelle celle de succession et de temps. L'observation est donc insuffisante à découvrir autre chose que les molécules ou les phénomènes, et ce n'est pas elle qui découvre ce dans quoi ces molécules se juxtaposent et ces phénomènes se succèdent.

Toute cette analyse de faits simultanés est difficile à exprimer, et, si nous avons eu tant de peine à montrer que l'idée d'espace n'est pas celle d'étendue, mais qu'elles sont toutes deux les suites d'une même conception de l'esprit, on peut juger qu'il était facile de les confondre et de les mettre l'un dans l'autre. Mais si l'analyse éprouve de grandes difficultés dans ces idées d'espace et de temps, d'étendue et de succession, elle est bien plus claire dans l'idée de cause et d'effet. Elle l'est aussi pour l'idée du juste. Si je vois un homme tuer un homme, mon intelligence ne voit immédiatement qu'un homme qui par un certain mouvement en fait périr un autre ; mais ce qui est évidemment conçu, c'est l'idée de l'injuste. Ce qui le prouve, c'est que dans toute occasion, où je concevrai l'idée d'injuste, je la concevrai absolument de même, bien que je voie et connaisse directement des circonstances tout à fait diverses. Comment la même idée se retrouverait elle sans changement dans des cas si différens, si ce n'était une conception que ma raison applique et qui est ainsi toujours la même.

(marge : même pour l'idée du juste et de l'injuste.)

Dans toute connaissance imaginable nous rencontrons toujours le concours de trois élémens que nous avons distingués, la sensation, l'observation et la raison. Dans toute connaissance la conscience de l'observation, l'idée produite par l'observation et celle que fournit la raison peuvent se produire sous deux formes, la forme primitive et obscure, la forme ultérieure et claire. Ces trois choses se présentent d'abord à l'intelligence qui, les percevant ensemble les voit confusément, et peut ensuite appliquer sa force libre et les éclaircir.

(marge : [Dans] toute connaissance [il y] a un élément [de] sensation, un [élé]ment d'observation [et] un élément de [r]aison, tous trois [so]us la forme obscure [et] claire.)

Les pphes n'ont pas seulement confondu les choses en elles mêmes ; ils ont confondu aussi les diverses formes, en sorte que de toutes ces confusions sont sortis une foule de systêmes qui tous cependant se ramènent et se rattachent à l'un des trois systèmes que nous avons exposés. Ainsi ceux qui ont dit que toutes nos connaissances dérivaient du sentiment, ont eu l'air de suivre le systême de la sensation, d'être partisans de Condillac ; mais pourtant beaucoup d'entre eux n'ont pas pensé, comme lui, que toutes nos idées dans leurs formes diverses n'étaient que la sensation diversement transformée. Ils ont entendu par sentiment ou sensation non seulement le plaisir ou la peine, mais la vue spontanée. Ils doivent être rangés parmi ceux qui n'ont pas distingué que dans les deux élémens mêlés qu'ils appelaient sensation, ce n'est pas le véritable élément sensible, mais bien la vue spontanée qui devenait une idée. Ainsi, un pphe de nos jours, Mr Laromiguière, a bien certainement entendu par sentiment la vue primitive et confuse, qui précède toute vue attentive. Il a dit que de là nous tirons toutes nos connaissances ; il a dit juste, car la vue libre ne peut tirer de la vue spontanée que ce qui y était contenu. Cette manière de voir n'a rien de faux ; mais elle n'est pas toute la vérité, et elle aura toujours le tort de confondre le sentiment et la sensation. Il faut pourtant la distinguer du systême de Condillac, qui est le vrai systême de la sensation. Le pphe qui a dit, en ouvrant l'odorat de la statue : l'âme devient alors sensation d'odeur, ne confondait pas la sensation avec la vue spontanée, et comprenait bien son systême. Il faut dire toutefois que dans tous les systêmes, quels qu'ils soient, il n'y a rien de faux, mais que seulement l'analyse y manque. Tous ont vu le fait ; mais les uns n'ont vu dans le fait qu'un élément, et ont confondu dans une fausse unité toute la pluralité réelle, les autres ont analysé et successivement découvert la vérité. Mais les premiers entendaient autant

(marge : [D]ans quelle catégorie [ra]nger Mr Laromiguière. — [et] Condillac. [Le]s trois doctrines [s]ont vraies, mais [e]lles renferment plus ou moins d'analyse.)

sous un seul mot que d'autres sous plusieurs.

Voilà une nouvelle application de la vue libre et de la vue spontanée. Nous avons dit que
la pphie découvrait successivement différentes faces qui regnaient d'abord; mais que
l'analyse continuait toujours de chercher et de découvrir des élémens nouveaux. Dans un
seul fait se montrent tous les élémens de connaître. Ce fait est livré aux pphes: selon
qu'ils l'analyseront plus ou moins, l'application des connaissances humaines sera plus
moins complète. Ainsi va la science; elle ajoute la clarté, mais rien de plus, aux vues
primitives; elle distingue et sépare ce qui était confus et mêlé.

Nous avons dit que dans tout fait de l'intelligence on retrouvait la sensation, l'observation
la raison. Prenez un fait interne, la conscience que nous avons d'un phénomène. D'abord l'obs
voit ce fait, la raison conçoit qu'il existe dans un temps; elle conçoit deux réalités invisibl
l'existence et le temps. Mais où est la sensation? Attendez: la sensation ne peut être au début
car il n'y a plus là d'intermédiaire corporel, qui l'apporte au moi. C'est un fait interne
agissant sur la réalité interne, et qui ne peut agir que par l'intermédiaire de l'intellig
C'est seulement par l'intelligence que le moi a qq. indice de ce qui se fait en lui, et ainsi,
tandis que la sensation dans la connaissance externe semble précéder la connaissance elle même,
il faut de toute nécessité que la connaissance précède la sensation. Ainsi la sensation suit la
connaissance dans tous les faits internes. Que notre activité s'exerce avec facilité, nous ressentons
plaisir. De même, dans le monde externe, la vue de ce qui est visible nous cause d'abord un pla
et affecte nos sens; puis la raison conçoit ce qui est invisible et cette conception est suivie
d'une sensation nouvelle. Prenez la perception du beau. La variété des élémens de l'objet nous
cause d'abord du plaisir; le plaisir commence avec la vue; puis la raison conçoit dans
la variété des élémens leur unité. C'est là une idée rationnelle, l'idée d'une chose qui n
que parcequ'elle est conçue et qui ne peut affecter la sensibilité qu'après avoir été conç
Nous aimons l'unité, la variété, l'harmonie de l'une et de l'autre. La vue de ce qui est
visible commence le plaisir, il continue par la conception de ce qui est invisible. La
liaison du visible et de l'invisible flatte encore et plaît de même à l'esprit. Ainsi, la
sensation précède la connaissance, continue avec la connaissance qui s'opère, suit la
connaissance achevée. Il en est de même à l'égard du juste, il en est de même pour tout
et trouver un fait qui ne contienne pas toutes ces choses est impossible.

Ainsi, nous voyons par ce qui précède qu'il était naturel de confondre d'abord en un
les élémens de la connaissance, puis d'en distinguer deux, puis enfin de séparer les choses
qui s'y passent simultanément. Mais cette confusion ne s'est pas bornée au fait qu'on
voulait expliquer; comme tout se tient dans l'esprit humain, selon la manière dont on a
expliqué la connaissance, on a formé des systèmes divers sur le beau, le juste, le vrai,
et cette erreur qui semblait se borner à la connaissance elle même a eu une portée bien
plus vaste et s'est étendue bien plus loin. Elle a influé sur tout ce qui est du ressort de
l'intelligence, et cela suffit pour reconnaître l'importance de la vérité dans cette matière.

Sur l'Intelligence. De la Raison.

Nous allons constater les faits qui accompagnent la Raison, et d'abord séparer nettement
qui nous vient d'elle dans nos connaissances de ce que réclame l'observation, l'objet de l'un
de l'objet de l'autre, le visible de l'invisible. En nous l'Observation saisit une réalité toujou
persistante et des phénomènes; hors de nous, également des réalités invariables et des phénom
c'est là ce que nous voyons immédiatement. Or, que sont les réalités aux phénomènes? La
réalité est un ppe puissant, une force; cette force produit des effets divers, mais ne chang

Application de la vue spontanée et de la vue libre.

Tout fait intellectuel renferme la sensation, l'observation, la Raison &c..

Séparation des connaiss. de l'observation des connaissances de la Raison. —

Connaissances de l'observation: réalités et phénomèn.

a l'externe, les réalités sont d'une autre nature, mais la réalité a toujours les mêmes
caractères, persistance et identité. A l'externe, nous ne saisissons que ce qui ressemble à ce qui est
en nous; nous ne saisissons pas de force, et, comme nous saisissons pourtant des phénomènes,
que ces phénomènes sont des effets, ont une cause, et que leur cause ne peut être qu'une
force, et qu'à l'externe nous ne saisissons pas de force, il s'ensuit que l'observation hors
de nous ne connaît que des effets sans en connaître la cause: en un mot, nous ne saisissons
dans le monde qu'une seule force par l'observation, et c'est cette force qui est nous. Mais
de plus nous saisissons une autre réalité qui n'est pas dans nous, la matière. Or, cette
matière n'est pas même saisie dans son état actuel par l'observation. Partout la matière est
organisée, c.a.d. que les molécules matérielles, étendues, pesantes, forment des agrégations
que la force seule peut soutenir et resserrer, et partant dans toutes les réalités externes, dans
tous ces corps on est contraint d'admettre la présence d'une ou plusieurs forces, depuis le plus
informe assemblage de molécules jusqu'au mieux organisé, depuis la pierre jusqu'à l'homme.
La matière ne peut être conçue seule, et on voit qu'en partant du minéral brut, et
suivant des échelons successifs, l'enchaînement de toutes les réalités qui sont formées de
matière, d'autres ppes viennent s'y ajouter à mesure que ces réalités sont plus vivantes.
Dans la pierre il n'y a que la seule force de cohésion; dans la plante, la force de végétation
s'y ajoute. Il y a de plus dans l'animal une force en q.q. sorte intelligente et libre;
dans l'homme enfin se trouvent toutes ces forces plus complètes et plus développées. Si donc
de ce que nous voyons dans les réalités matérielles nous séparons tout ce que nous ne voyons
pas, il nous restera de soumis à l'observation dans le monde externe les molécules matérielles
et des phénomènes. Ainsi, pour nous résumer, ce qui tombe sous la vue directe de l'esprit
se réduit à deux classes, la réalité et les phénomènes. La réalité est double; elle est force
ou matière. Les phénomènes sont aussi divers, et les uns sont spirituels, les autres matériels.
Ils ont ceci de commun que les uns et les autres dérivent de la force, mais dans ses deux
applications à elle même ou à la matière. Voilà à quoi se borne l'observation.

X Connaissances qui ne viennent pas de l'observation . . idée de cause, ppe de causalité. — ce n'est pas une induction de notre causalité.

Mais est ce là le monde tout entier? Y a-t-il encore des choses qui ne sont pas
saisies de cette façon et que pourtant nous sommes obligés d'admettre? Il y en a
certainement, et la première c'est la cause que nous concevons partout sous le phénomène
et que pourtant nous ne voyons pas. A l'intérieur nous avons conscience de son énergie
et de ses effets. Là le phénomène de la causalité se déploie dans ses trois éléments;
nous voyons la cause, nous voyons son activité et l'effet. Mais à l'externe il n'en est pas
de même; nous saisissons l'effet, et la cause nous échappe. Pourtant cette cause que
nous ne voyons pas se manifeste inévitablement à nous, sinon dans son individualité,
au moins dans son existence. Comment se fait il que nous la concevons sans la voir?
Deux opinions se sont formées là dessus. Les uns ont pensé que c'est par analogie, et
que voyant à l'interne la cause et l'effet, si tôt qu'à l'externe nous voyons un effet
nous lui supposons une cause, et par une espèce d'induction l'intelligence transporte au
dehors ce qu'elle a observé en elle même. Mais d'autres ppbes ont cru que cette opinion
n'était pas suffisante pour expliquer la conviction inébranlable que nous avons qu'un
fait qui commence à exister a une cause. Nous adopterons cette dernière opinion, et
rejeterons l'autre. En effet, les phénomènes pourraient bien nous conduire à découvrir

une cause, s'ils nous apparaissaient comme effets; mais ils nous apparaissent tout simplement comme des faits; car l'idée d'effet suppose nécessairement une cause, mai[s] non celle de fait. A l'interne, nous voyons des phénomènes, comme des effets dont nou[s] connaissons la cause. Ce spectacle nous ayant été une fois donné, on conçoit bien qu[e] si ailleurs des effets nous apparaissent, nous conclurons nécessairement qu'il y a u[ne] cause à ces effets. Mais si, comme il est réel, les phénomènes du monde externe nous semblent tout simplement des faits, il n'y a aucune raison pour que de cette idée d[e] nous tirions l'idée de cause. Vous ne pouvez voir des phénomènes comme des effets que s[i] vous avez conscience de leur production. Or, si vous avez conscience de leur production il faut bien que vous connaissiez ce qui les produit, la cause puissante qui les enfan[te] et rien de tout cela n'a lieu, quand vous voyez un fait externe. Si donc vous conclu[ez] en voyant un phénomène, qu'il a une cause, cela vient de ce que votre raison aperçoit la loi universelle, que tout ce qui commence d'exister a une cause. Si l'on disait que l'analogie n'est pas dans le caractère d'effet, mais dans celui de fait qui commence d'exister, on serait encore dans l'erreur. En effet le type de causalité ne serait alors qu'une probabilité, et n'aurait rien de rigoureux, car il ne serait connu que par analogie, et en Logique l'analogie ne peut jamais avoir rien de certain. Si vous pensez qu'une chose sera ainsi parcequ'elle a été ainsi, vous ne pouvez le certifier, vou[s] le présumez. Or, je demande si c'est une croyance absolue, inébranlable, ou une simple présomption que l'idée de causalité, et si une si profonde conviction peut trouver son origine dans l'analogie. Il faut nécessairement admettre que c'est la raison qui conç[oit] cette vérité, et non l'observation qui la contient implicitement.

La première manifestation de cette faculté qui conçoit l'invisible et a pris sur[?] tou[t] ce qui échappe à l'observation se trouve donc dans la conception de cause à l'externe, la loi de causalité, voilà d'abord ce que saisit la raison.

Idée de l'existence.

Ensuite à l'interne, comme à l'externe, tout ce que nous saisissons nous conduit à concevoir l'existence. Quand je me saisis moi même je trouve une force qui a telle ou telle qualité, je trouve une individualité, une réalité, mais je conçois que cette réalité existe; entre la réalité et l'existence il n'y a point de comparaison possible. L'existence partout la même, partout identique, la réalité diverse et à qui le créateur a prodigué la différence et la variété de formes; et comme ces deux choses sont diverses, elles sont diversement saisies, la réalité par la vue immédiate de l'observation, l'existence par une conception rationnelle. Je vois de même l'existence de l'externe, et ainsi elle me paraît après la loi de causalité la seconde réalité invisible conçue par la raison. Non que je veuille compter ici les réalités invisibles qui se manifestent rationnellement, ni assigner à ces notions une époque dans le temps; je veux seulement montrer combien elles se distinguent des notions empiriques. L'idée de l'espace et du temps nous a montré les mêmes différences, et d'après cette revue de l'invisible, nous voyons que toutes ces choses sont impliquées dans l'observation quoique non saisies par elle.

Variabilité, limitation contingence des choses aperçues.

Absolu, nécessité, universalité des

Il y a donc dans ce monde des choses que nous apercevons, et d'autres que nous concevons. Ce que nous apercevons porte le caractère d'indivisibilité, de limitation, de contingence, et il n'est rien dans le visible que nous ne concevions comme pouvant ne pas exister. Dans tout cela rien d'absolu. Les réalités n'ont rien d'absolu, ni de nécessaire, ni d'universel. Les

…s conçues par la
…tion.

phénomènes sont moins nécessaires encore, parcequ'ils ne sont pas moins passagers. En
général, tout ce que l'observation saisit est limité, variable, contingent. Il n'en est pas
de même des choses invisibles, leur vérité est universelle, absolue, non limitée. Ainsi l'existence
n'a rien d'individuel, puisqu'elle est dans toutes les individualités, ni de borné, puisqu'elle
contient tout. Elle est absolue, elle est en soi et par soi, puisque toutes les autres choses
sont par elle, et qu'elles ne peuvent être par rien. De même nous ne concevons rien
hors du temps, de l'espace. Parmi toutes les réalités, il est une force que nous voyons,
c'est nous; d'autres réalités sont conçues par nous, d'autres sont saisies par l'observation.

Maintenant si nous mettons le moi en face de l'existence, du temps et de l'espace,
contenu et flottant, pour ainsi dire, dans le sein de cet océan sans bornes, nous allons
en voir résulter des idées de trois choses qui ne sont que des rapports entre nous et ce qui n'est
pas nous; je veux parler de la vérité, de la beauté et de la justice. Commençons par montrer
comment naît l'idée de vérité.

…mment se forme l'idée de la vérité?

En face de nous se trouvent des réalités visibles; elles nous cachent les réalités invisibles
qui sont sous elles, et par lesquelles elles sont. Q.q. fois nous voyons les unes, et une
échappée de vue nous permet d'entrevoir les autres. Le moi est intelligence; ainsi, dès qu'il
vit, il se voit, et il voit toutes ces réalités. La manière dont il les atteint est diverse;
mais par des routes divergentes il arrive au même but, qui est la connaissance. La
connaissance est un fait observable, dont nous avons conscience. Nous sentons en nous naître,
vivre, décroître la connaissance. Ce n'est pas encore là la vérité. A quelle condition une
connaissance peut elle être vraie? Il faut qu'elle représente la chose connue. Ainsi, la chose
connue est hors de moi, la connaissance dans le moi. Or, comment l'intelligence qui a
formé la connaissance pourra-t-elle se placer entre la connaissance et la réalité?
L'intelligence ne connait pas la chose connue en elle même, mais seulement par la
connaissance; elle ne peut donc pas juger la connaissance sur la chose connue. Elle ne
peut saisir la vérité en elle même, mais elle la conçoit, elle y croit. Croire, c'est le mot
qu'on emploie pour désigner la conception rationnelle, quand elle se rapporte au vrai.
Si q.q. fois la connaissance est douteuse, ce n'est jamais de prime abord, mais seulement
par réflexion. Dès que le moi connait, il croit sa notion vraie, et ne peut encore douter.
Quand donc commence le doute ou la conception du faux? C'est quand le moi observe
et s'attache à éclaircir la notion. Mais le doute et l'erreur s'attachent au procédé
de l'éclaircissement, non pas à la connaissance elle même. C'est quand l'intelligence
a commencé à imposer sa forme, c'est dans cette forme même que peut être la fausseté.
La Raison conçoit donc inévitablement la vérité sous la connaissance primitive aussi
sûrement qu'elle conçoit l'existence sous tout ce qu'elle connait. Voyons maintenant
comment se forme l'idée de beauté.

…mme se forme
…idée de beauté?

Quand nous considérons le monde dans sa totalité, nous voyons que tout ici bas émane
d'une force commune, l'existence, que l'existence prend deux formes, celle de force et celle
de matière, que par le mélange de ces deux choses dans le temps et dans l'espace se
composent toutes ces réalités. Or, nous ne connaissons aucune réalité ou purement force
ou purement matière. Tout est double, et nous mêmes, nous retrouvons en nous cette
dualité universelle. Ainsi, dans tout ce que nous voyons il y a la reproduction des deux
élémens primitifs dont se forme le monde. Chaque réalité est un miroir en petit,

où vient se peindre le monde. Selon que dans ces réalités les élémens du monde nous parai[ssent] dans leur proportion véritable, nous trouvons ces réalités belles. Ainsi, ce n'est pas seulement parcequ'une réalité nous reproduit que nous y trouvons la beauté, mais parcequ'elle repro[duit] les deux ppes qui composent tout; c'est parcequ'elle nous les montre dans leur juste équilib[re].

Ainsi, la réalité se peignant dans l'intelligence nous paraît ou non conforme à la r[éalité]. Si elle est conforme, nous avons conçu la vérité. Si dans cette connaissance de la réalité, dans cette réalité même, nous trouvons la réunion des ppes qui composent le monde, nous av[ons] conçu la beauté. La réalité, c'est le mélange et l'union des ppes du monde. La connaissa[nce] c'est la peinture de ces ppes et de cette union; la beauté, c'est la juste proportion de ces élémens; la vérité, c'est la conformité de la peinture à ce qui est.

Comment se forme l'idée de justice?

La Justice a q.q. chose de plus particulier que la beauté et la vérité. Entre les forces placé[es] dans le monde il existe des rapports. Ainsi, je suis une force, dont les qualités sont l'intellig[ence] et la Liberté. De ce que les autres forces libres ont les mêmes attributs, il s'ensuit qu'elles ont les mêmes droits. Si ces réalités sont placées en face l'une de l'autre, elles sont donc contrain[tes] de respecter leur mutuel développement. Mon droit, c'est votre devoir et mon devoir c'[est] votre droit. C'est donc là toute la justice; elle est toute dans la Liberté. Une Liberté se développe, et une liberté en face d'elle; toutes deux sentent que l'une n'a pas le droit de détruire la Liberté dans l'autre. La Justice est donc un rapport dont nous concevons la vérité; mais il y a ici cela de particulier que, tandisque la beauté ni la vérité ne nous obligent à rien, la justice veut être mise à exécution. Ainsi, la Justice, c'est la vér[ité] ou du moins une parcelle de la vérité, le rapport des réalités entre elles, et de plus il vient s'y ajouter le droit de réaliser ce rapport. Quand mon intelligence saisit une réalité, el[le] en saisit les élémens; mais l'existence et l'unité du monde, la force et la matière qui sont la variété, ces trois choses ne sont pas visibles en elles mêmes. Si de ces trois élémens force, matière, existence, deux ne sont pas visibles, le rapport de ces deux élémens ne saurait non plus être visible. Ce que nous savons, c'est que je suis libre et que vous l'êtes; ce qui nous échappe, c'est le rapport de ces deux choses; la Justice est donc invisible comme la beauté et la vérité.

Résumé des connaiss. de l'invisible.

Le monde se compose donc de l'existence, sans quoi rien ne serait; au sein de cette existence, et universel comme elle, se découvre le temps, l'espace. C'est nous mêmes, une réalité continue dans le sein de l'existence, qui connaissons toutes les autres réalités. De là naît la vérité, si ces connaissances sont conformes aux réalités; de là naît la beauté, si ces réalités reproduisent l'équilibre des forces du monde, enfin du rapport des forces entre elles, de ce rapport invisible, et de plus obligatoire, naît l'idée de Justice.

Description des circonstances qui accompagnent une conception rationnelle X

Tel est le domaine des choses invisibles. Comment les concevons-nous? Rien de plus simple que la conception rationnelle. Il est vrai que l'explication en est impossible aussi bien que celle de l'observation; mais les circonstances qui l'accompagnent sont bien plus faciles à décrire. Prenez un ex. quelconque et vous verrez toujours qu'une chose visible ayant été antérieurem[ent] connue par l'observation nous saisissons les choses invisibles sans cependant les déduire de la chose visible. Là est contenu tout le mystère de la raison. L'observation nous livre un fait qui commence d'exister, aussitôt nous concevons la cause. Voilà donc deux faits que nous admettons comme certains: 1° si nous n'avions pas vu un fait qui commença[it]

d'exister, jamais nous n'aurions conçu la cause; 2° l'idée de cause n'est pas contenue dans celle de fait qui commence. Si vous prenez un autre exemple, toujours vous retrouverez les mêmes faits. Une action est conçue par vous comme juste ou injuste; vous concevez la justice ou l'injustice dans cette action, mais supprimez l'action, et vous supprimez aussi l'opération rationnelle. Supprimez de même tout rapport entre les hommes, et il n'y a plus de justice ni d'injustice. Et cependant l'idée de justice ou d'injustice n'est pas contenue dans le rapport entre les hommes. Ainsi la loi de la Raison est double: elle ne se développe, n'atteint son objet qu'à propos de l'observation; mais elle ne tire pas ses idées de l'observation.

Intelligence. De la Raison. hypothèse de Platon, de Descartes et de Kant.

…lication de l'erreur … qui ont attribué … nos connaissances … vue immédiate … l'intelligence.

Quand on considère combien peu de choses nous connaissons directement on s'étonne qu'un si grand nombre de ph[ilosop]hes ait attribué à l'observation toutes les connaissances humaines. Non seulement les choses qu'atteint l'observation ont peu d'importance relativement à celles que conçoit la raison, mais les connaissances même données par l'observation ne peuvent être clairement comprises que par la raison elle-même. Il serait même impossible d'avoir aucune notion du monde visible sans le monde invisible dans lequel il est contenu, et devant lequel il semble disparaître. Sans le monde de la raison le monde de l'observation est incompréhensible. Quelle illusion a donc pu séduire ceux qui ont attribué toutes nos connaissances à une vue immédiate de l'intelligence? Si l'on ne trouvait dans les faits eux mêmes la source et l'explication de cette erreur, on ne pourrait revenir de son étonnement. Mais voici d'où provient sans doute la doctrine fausse et incomplète de l'observation. L'observation ne suffit pas, il est vrai, pour l'acquisition de toutes les connaissances, et pourtant sans elle la raison ne concevrait rien d'invisible; elle est la condition des conceptions rationnelles, et bien que l'action de la Raison en soit indépendante, l'intelligence n'aurait pas d'entrée dans le monde invisible, si d'abord q.q. objet visible ne la contraignait de s'y introduire. Toute découverte de la Raison a été provoquée par une découverte de l'observation. L'existence n'aurait pas été conçue sans des réalités existantes; le beau, le vrai, le juste sans q.q. chose de beau, de vrai, de juste. L'observation se développe par elle même, et la seule condition qui lui soit imposée, c'est la présence même de l'objet qu'elle doit voir. Elle ne présuppose rien dans l'ordre des faits internes. Supprimez-la, vous anéantissez la raison en lui ôtant l'occasion de naître. Mais les réalités visibles connues une fois par l'esprit, il faut de toute nécessité que l'esprit conçoive l'invisible, il faut dès lors admettre la raison.

On pouvait donc penser que sans l'observation nous ne saurions rien, et que tout se rapporte à l'observation était la cause médiate de toutes nos connaissances. Il était entièrement faux de dire qu'elle voit certaines choses et que de cette vue elle tire toutes les autres connaissances. Un peu ainsi expliquerait le système de l'observation. Mais les auteurs mêmes ont renié cette excuse et refusé cette explication de leur doctrine. Ils n'ont pas reconnu que c'était inévitablement là ce qui les avait conduits à leur erreur.

Pour nous, nous reconnaissons que l'observation n'atteint qu'un certain nombre de choses et que tout le reste est le domaine de la Raison. Jetons encore un coup d'œil; voyons ce que nous devons attribuer à cette faculté qui voit l'invisible. Nous avons dit que l'observation saisissait la réalité moi au dedans, et au dehors de nous la réalité matérielle, plus des phénomènes développés par le moi, et d'autres qui se manifestent par le monde extérieur. Il faut encore mettre des restrictions au cercle étroit des objets connus par l'observation. Elle atteint, il est vrai,

…triction mise … domaine de …servation

1° X
La matière telle que nous la concevons n'est pas donnée seulement par l'observation.

la réalité interne et la réalité externe, la force au dedans, et la matière au dehors, mais
ne saisit ni l'une ni l'autre dans leur réalité propre et dans le fond de leur nature. Voyez
que vous avez de la réalité force et de la réalité matière, il s'y trouve q.q. chose qui ne peut v
de l'observation. Dans la matière ce que votre observation saisit directement, c'est une agrégat
de molécules, une agrégation solide, pesante, figurée, étendue, et non de molécules à par
savez que cette agrégation est subdivisible. Si vous prenez le tout et que vous le séparez en
parties, ces parties en portions plus petites, vous arrivez à un point où l'insuffisance de vos
instrumens vous rendra impossible toute division ultérieure. Cependant vous concevez que
division pourra se prolonger, vous êtes contraint d'admettre un élément moléculaire prim
et indivisible. Ces deux idées se contrarient, comment les concilierez-vous? Croirez-vous qu
division s'arrête, ou que l'élément moléculaire n'existe pas? L'une et l'autre de ces deux
vous semble nécessaire et pourtant elles vous paraissent contradictoires. De l'observation v
déduisez que la division sera possible: ainsi ce n'est pas l'observation qui nous révèle la m
car ces deux résultats se combattent et ne partent pas du même ppe. C'est donc la raison
vous apprend l'existence de l'élément moléculaire. Des expériences de l'observation et des
raisonnemens qu'on en tire ne peut, en rien, sortir la nécessité de ces élémens moléculaires.
Ainsi donc l'essence de la molécule n'est pas même donnée par l'observation, et c'est déjà un
conception de la Raison que la matière elle même.

X
La force telle que nous la connaissons n'est pas donnée tout entière par l'observation.

Il en est de même de la force. Pour ce que nous saisissons de la force, d'où nous concevons autre
chose d'où elle émane. Cette force qui nous constitue n'a pas son ppe en nous, et si nous
demandons à notre conscience si elle est née d'elle même, si sa nature se borne à elle, si elle
a elle même tout ce qu'elle est, nous avons la conviction intime que notre force va se perdr
dans une autre force supérieure dont elle n'est qu'une émanation. Quand on veut donner u
existence bornée, individuelle, isolée à notre force, on rencontre des difficultés logiques, et ce qu
est plus puissant et plus invincible, une réclamation intérieure qui nous persuade qu
nous sommes individuels sur cette terre, le ppe d'où nous sortons et dans lequel nous rentrerons
un jour n'a rien d'individuel et de limité comme nous. On arrive ainsi à l'idée d'une forc
suprême. Or, qui nous a conduits et qui nous contraint de remonter de notre force borné
à une idée autrement élevée et si différente de la première? Est ce de l'observation qui nous a
déduit la connaissance de cette force supérieure, absolue? On ne peut le croire et cette convicti
doit être regardée comme donnée par la Raison. En effet, que l'observation atteigne une f
individuelle et des assemblages d'élémens moléculaires, elle est dans son domaine; mais qu'el
arrive à l'idée pure de la molécule dont tous les corps ne sont que des agrégations, qu'elle
s'élève jusqu'à la notion d'une force première dont toute autre n'est qu'une émanati
c'est là ce qui lui est interdit par sa propre nature, et les bornes que nous lui avons recon

Ainsi, en comparant l'idée de la force et l'idée de la matière, comme nous les donne
l'observation, avec l'idée de l'une ou de l'autre en elle même et dans sa nature, nous voyo
que des unes aux autres il y a un passage qui n'est pas logique et où se reconnait
aisément la raison. Nous n'apercevons donc directement ni la force en elle même ni la ma
en elle même. Nous ne pouvons connaître ainsi que des émanations, que des productions de la
force, que des agrégations de l'élément matériel primitif. On peut aisément vérifier cette d
en examinant ce que l'observation seule peut nous donner touchant la force et la matière
puis les idées qui sont actuellement en nous sur cette force et son ppe, sur cette matière

son élément, nous verrons qu'entre les deux idées, il n'y a pas d'égalité, ni de comparaison possible. Voilà donc la distinction faite de la force en elle-même d'avec notre propre force, de la matière en elle-même d'avec les agrégations matérielles. Cette distinction est plus vaste et nous allons l'étendre plus loin.

Rapports absolus de la force et la force, de la force et la matière, de la matière et la matière. — Rapports contingents de telle force individuelle et telle autre force individuelle, entre telle force individuelle et une agrégation de matière, entre une agrégation et une autre agrégation.

La force absolue et la matière dans son essence, les forces individuelles et les agrégations matérielles particulières ont des rapports entre elles et ne restent pas isolées. La force s'unit ou lutte avec la matière, les différentes forces se favorisent ou se combattent, enfin les éléments moléculaires isolés ou en agrégation sont aussi mis en contact les uns avec les autres. Entre la force et la force il y a d'abord des rapports absolus qui dérivent de l'idée qu'on se fait de la force absolue. Entre la matière et la matière, entre la force et la matière il s'établit aussi des rapports absolus, c.à.d. fondés sur l'essence première, sur les qualités absolues de l'une et de l'autre. Puis il y a aussi des rapports contingents entre cette force individuelle et telle autre force individuelle, entre telle agrégation de molécules et telle autre, entre telle force individuelle et telle agrégation. Les rapports absolus appartiennent naturellement à la raison. L'observation de son côté réclame les rapports contingents, et ainsi toutes deux réclament et se partagent ce qui résulte de la composition ou de l'action réciproque de deux forces, des diverses relations existantes entre la matière et la matière. Par exemple, prenez un corps, et observez-le dans ses qualités apparentes, prenez un autre corps, observez-le de même ; comparez ces deux idées l'une à l'autre, vous trouverez entre elles des rapports de ressemblance ou de diversité. Ces ressemblances ou ces diversités sont immédiatement saisies par l'intelligence. Prenez maintenant deux éléments moléculaires conçus par votre raison, vous trouverez entre ces deux molécules un rapport quelconque, et comme ce rapport est établi entre deux idées absolues, il est absolu. De même entre une force absolue et une autre force de même nature votre raison conçoit un rapport qui est absolu comme les idées entre lesquelles il se place. Entre une force contingente et une autre force contingente, au contraire, il s'établit un rapport contingent. Voilà donc deux classes d'idées qui se séparent nettement et se séparent chacune à leur véritable origine, les connaissances contingentes comme nées de l'observation, les connaissances nécessaires comme nées de la raison. Aussi avons-nous de la force et de la matière des idées particulières et des idées générales ; et de là il résulte qu'indépendamment des choses universelles sans lesquelles rien n'existerait, et qui vivent par elles-mêmes, indépendamment du monde invisible qui se sépare et se détache complètement des réalités, il y a encore dans les réalités mêmes deux éléments, l'un qui est comme la manifestation et la réalisation de l'autre, localisé dans le temps et dans l'espace, individuel, particulier, l'autre qui est conçu à propos de cette partie individuelle, par la raison elle-même. De là naissent une foule d'idées absolues, qui n'ont pas comme le temps et l'espace une existence indépendante de toute autre existence, qui ne vivent pas par elles-mêmes, mais seulement par une réalité individuelle. Ainsi, les idées de cercle, d'unité, de totalité, de multiplicité, toutes ces idées qui n'ont rien de réel, dont on ne peut trouver la source dans l'observation, et qui pourtant ne dérivent pas des idées absolues de temps, d'espace, d'existence, l'idée d'unité par ex., comment l'observation eut-elle pu la fournir ? L'unité, c'est une chose qui répétée ne varie pas, qui ajoutée tant qu'on voudra à elle-même ne change pas de nature et reste continuellement égale à elle-même. Or, rien de pareil ne se voit dans le monde et ne tombe sous l'observation : toutes les réalités sont inégales : pas une ne se ressemble, et si vous les soumettez aux lois de l'unité numérique et absolue, vous y trouverez bien du mécompte. L'addition de réalités, par ex., ne ressemblerait en rien à l'addition idéale et rationnelle. De même, les grandeurs réelles n'ont pas l'absolu qu'ont les grandeurs

générales. Appliquez ce que vous savez de la grandeur absolue à une grandeur réelle, partagez
la en parties, faites sur toutes ces parties des opérations réelles, et tirez en des conséquences, elles
ne concorderont pas avec les conséquences que vous aurez tirées de la grandeur idéale. De même
toutes les sciences qui travaillent sur les idées absolues, la Géométrie, l'algèbre, l'arithmétique
ne peuvent être appliquées immédiatement aux réalités et alors la différence entre l'idéal et
le réel apparait aisément. Comment donc s'imaginer que toutes ces sciences sortent de l'observation
puisqu'elles ne peuvent plus se rapporter, s'appliquer exactement, s'accorder avec les réalités?
quand vous faites la science de la réalité, les résultats sont applicables à cette réalité. La
Zoologie se rapporte parfaitement aux animaux et la Botanique aux plantes. Mais ni la
Géométrie ne concorde avec les grandeurs réelles, ni l'algèbre ou l'arithmétique avec les réalités
Par conséquent ni l'idée de grandeur absolue, ni l'idée d'unité ne peuvent sortir de
l'observation, et il est nécessaire de leur trouver une autre source, et cette source est la Raison.

Tous les rapports absolus sont saisis par la raison.

Si l'on rencontre ainsi parmi les connaissances humaines un certain nombre d'idées qui sont
dérivées des idées du monde invisible, des notions du temps, de l'espace, de l'existence, de la force
en elle même et de la matière dans son essence sont pourtant absolues, c'est qu'il y a dans les
réalités non universelles q.q. chose d'absolu et d'invisible conçu par la Raison. Cet élément
invisible et absolu est à l'existence absolue ce que la partie visible est à la partie invisible
elle même. L'existence se manifeste par des choses absolues dans leur type, mais qui ne le sont
plus dans leur individualité, de même les idées absolues que nous venons de signaler
s'individualisent en q.q. sorte dans les réalités, où elles sont renfermées, et où l'intelligence va
les saisir, mais ni l'idée absolue d'existence, ni les idées absolues de grandeur, d'unité et les
autres de même espèce ne sont à la surface et ne peuvent être atteintes par l'observation, elles
sont dans le fond même de chaque réalité, et ont besoin d'y être saisies par une faculté
bien autrement pénétrante que l'observation, par la Raison.

Condition des conceptions rationnel[les]. Différence de la Logique ordinaire et de la Logique de la raison.

Toutefois il faut que l'observation ait précédé, et c'est seulement à son occasion, quand
elle a vu le passager, le contingent, le particulier, qu'aussitôt l'absolu, l'universel se
révèlent à l'Intelligence; et pourtant entre l'absolu et le contingent quel abîme! Comment
l'Intelligence peut elle passer de l'un à l'autre et les saisir presqu'au même instant? C'est
dans ce passage merveilleux que se révèle surtout la puissance et la nécessité de la Raison; et
ici se présente l'énorme différence qui sépare le raisonnement de la raison, l'une des Logiques
de l'autre. Car il y a deux Logiques l'une qui va du même au même, l'autre qui va du
divers au divers. Ainsi, lorsque l'Intelligence a vu une réalité, elle trouve qu'elle se compose
de divers caractères, solidité, forme, couleur etc.. et l'agrégation de ces caractères, c'est la
réalité elle même. Lorsque cette idée complète est formée, une opération se fait qui tire les
caractères particuliers de l'assemblage de tous les caractères. Qu'y a-t-il dans cette opération?
La mise au jour, la déclaration de ce qu'on savait déjà; mais rien de nouveau, rien de
découvert. On est allé du même au même, on a décomposé une proposition en ses différens
élémens; c'est là le raisonnement. Mais ai-je suivi la même marche et fait la même
opération quand j'ai dit: ce cheval existe, cette figure est belle, cette action est juste? Il est
clair qu'au premier terme de la proposition j'en ajoute un second qui n'a rien de commun
avec lui, je passe du différent au différent; ce n'est plus là de l'analyse, de la déduction
du raisonnement, c'est la Logique de la Raison. On voit en quoi elles diffèrent, et quelles

erreurs a pu causer leur confusion. quand on a voulu trouver une source commune à des
propositions si diverses, il est nécessairement arrivé qu'on s'est trompé. Distinguons donc les deux
Logiques, celle qui découvre, et celle qui déduit. Cependant, après avoir ainsi aggrandi le
domaine de la Raison, après avoir reconnu son objet, et constaté quelle combla l'abîme
ouvert entre elle et l'observation en passant du différent au différent, il nous reste à
remarquer les conditions de la vue rationnelle.

Explications de la vue des choses invisibles.

Trois systèmes ont été mis en avant pour expliquer cette faculté de l'intelligence humaine
qui conçoit les choses invisibles. Le premier et le plus ancien de tous est celui de la réminiscence
soutenu par Platon. Le second, ce sont les idées de Descartes, le troisième les formes de l'entendement
humain de Kant, doctrine adoptée avec des modifications par l'Ecole Ecossaise. Cherchons où
se trouve la vérité. — Platon, en avançant que les idées absolues étaient des souvenirs, me

Hypothèse de Platon.

semble avoir donné l'idée la plus vraie du fait tel qu'il se passe en nous ; l'expression de
souvenir le défigure encore comme toute expression possible, mais elle a plus de vérité et de
justesse que celle de tout autre philosophe. Lorsque je vois une action exécutée par un homme,
et qu'au même instant je conçois qu'elle est juste, il est clair que je ne puis tirer l'idée
de justice de l'idée que m'a donnée l'observation. D'où vient qu'en voyant cette action, l'idée
de Justice naît en moi, et que je me sens ce besoin inévitable de l'appliquer à ce que je vois?
Je sens qu'avant cette vue l'idée de Justice était en moi, qu'elle ne m'arrive pas étrangère,
et que, quand même je ne l'aurais jamais appliquée, elle n'était pas nouvelle en moi ;
on dirait qu'elle y était endormie. Tant qu'un enfant n'a pas la Raison développée, ou
qu'il n'a rien vu, l'idée de justice n'est pas en lui, elle n'y semble pas présente ; mais qu'une
action juste se passe à ses yeux, il lui applique aussitôt la qualification qui lui convient.
Rien ne ressemble plus à un souvenir, et rien n'est plus probable que la doctrine de
Platon ; elle a pour elle toute vraisemblance. Mais comment prouver que les idées
rationnelles sont vraiment des souvenirs? Ce peut être une vérité, comme ce peut être une
erreur. Toutefois, si cette doctrine n'a pas de preuves positives, le sens commun l'appuie
et lui donne son suffrage.

Il est moins favorable au système de Descartes. Descartes suppose qu'au moment de notre

Hypothèse de Descartes.

naissance Dieu a déposé en nous des idées qui paraissent dans l'occasion. On ne peut pas
supposer que nous ayons ces idées, et qu'elles ne nous apparaissent pas. Une idée c'est une
représentation de la réalité ; une idée qui n'est pas présente en nous n'est rien ; elle n'est pas
en nous. Or, les idées que Descartes appelle innées sont long-temps dans l'enfant comme si
elles n'étaient pas ; le mot de Descartes est donc moins vrai que celui de Platon.

Kant suppose que notre esprit est fait d'une certaine façon et que différentes formes inhérentes

Hypothèse de Kant.

à notre esprit sont autant de moules où passent les idées pour arriver enfin jusqu'à nous.
Là les idées premières prennent de nouveaux caractères ; elles s'impregnent pour ainsi dire de
temps, d'espace, de beauté, de causalité, d'unité, et par suite l'esprit veut qu'il y ait
réellement un temps, un espace etc..., il donne l'existence à des choses qui ne sont que
subjectives. Ce système a le grave inconvénient de détruire tous les objets invisibles, puisqu'ils
ne sont plus que des formes de notre esprit. Ainsi, le système de Kant, non plus que ceux de
Platon et de Descartes ne peut être prouvé, et de plus il détruit des choses dont nous sommes
convaincus, et se met ainsi en opposition avec les données du sens commun.

Nous allons faire ressortir les principales vérités que nous a présentées l'étude de la Raison, et d'ap

les points fondamentaux, et auxquels il convient d'attacher la plus grande importance et de donner la plus sérieuse attention.

Recapitulation.

Deux systèmes sur l'origine de nos connaissances : 1° celui de l'observation ; 2° celui de l'observation et de la raison. — Ecole Empirique ; Ecole rationnelle.

Depuis l'époque très ancienne où les philosophes ont travaillé à rechercher les sources de la connaissance humaine, on a vu continuellement en présence deux opinions, dont l'une attribue à l'observation et l'expérience toute seule l'origine de nos idées, et l'autre soutient que l'observation est insuffisante, et qu'il faut lui ajouter la raison. Ces deux systèmes vivent encore de nos jours sous le nom d'Ecole empirique et d'Ecole rationnelle. A côté d'eux se sont élevées encore d'autres doctrines, mais qui ne sont que des mélanges ou des restrictions de ces deux doctrines spéciales, et qui par là ne méritent pas une place séparée. Ainsi, on a prétendu que nous acquérions nos connaissances par le sentiment à l'interne et par la sensation à l'externe. Mais c'était là rapporter nos idées à q.q. chose d'immédiat et expliquer nos connaissances par le contact de l'âme avec les réalités, et ainsi l'on voit que ce système se distingue peu du système empirique. Le système empirique niait comme lui les notions de ce qui n'est pas en contact avec l'âme, ou les rapportait au sentiment ou à la sensation. En un mot, ces deux idées ont de tout temps dominé la philosophie.

Sentir, voir, concevoir.

Voilà un premier point qui est historique, et qu'il faut bien entendre. Il faut comprendre comment on a pu sans invraisemblance croire que l'intelligence humaine ne connaissait que ce qu'elle sentait, et comment cette doctrine attribuait toutes nos idées à une vue directe et immédiate. Sentir et voir ce sont deux faits qui résultent du rapport du moi avec les réalités. La sensation précède la vue, et la vue précède la raison. Dans l'état actuel de nos connaissances on conçoit sous les réalités visibles d'autres réalités invisibles, que ne peut saisir l'observation, que ne peut découvrir le raisonnement. La forme de ces réalités offre bien plus de valeur et d'importance que celle des choses vues directement. Si donc elles ne sont pas, comme elles, sensibles à la sensibilité ni visibles à l'intelligence elles peuvent être connues comme les autres, il faut admettre une nouvelle manière de connaître, et c'est en cela que manque le système de l'observation ; il remplace la raison par le raisonnement. Diverses raisons combattent cette idée.

L'invisible ne peut être déduit du visible par voie de raisonnem.

1° Nous reconnaissons aisément que les connaissances du visible ne sont pas celles de l'invisible.

2° Toutes les fois que l'on raisonne, il faut un certain temps pour découvrir l'élément dans le ...

or, lorsque nous concevons une chose invisible à propos d'une chose visible, pas d'effort ; mais cette conception passe inaperçue ; c'est pourquoi les philosophes l'ont négligée.

3° Les notions des réalités visibles sont de leur nature particulières, individuelles, contingentes. Les notions des réalités invisibles portent les caractères opposés : elles sont nécessaires, invariables, absolues. Prenez une connaissance de chaque espèce, la notion d'un corps ou d'un phénomène, et celle de temps, d'espace, d'unité absolue, de cercle absolu, de grandeur absolue. Elles sont opposées. Les unes sont passagères, individuelles, bornées ; les autres universelles, éternelles, invariables. Une fois que vous avez conçu le cercle, vous pensez que partout le cercle sera le même, et qu'il n'aura pas de propriétés différentes. Au contraire, une connaissance empirique, l'idée d'une réalité visible peut changer d'un pays à un autre, d'un monde à un autre, d'un siècle à un autre siècle. Ainsi, vous voyez un arbre, ne concevez-vous pas que cet arbre puisse ou être autrement, ou ne pas exister ? Donc l'idée de cet arbre ne peut rien contenir d'absolu et d'universel.

4° Avec les idées des réalités visibles on compose des connaissances, on fait des propositions. Ainsi, on dit : l'or est jaune ; cela est vrai dans un certain temps, dans un certain lieu. Si au contraire, avec des idées absolues vous composez des idées, ces idées, ces propositions, ces rapports sont absolus. Ainsi, il y a une telle relation entre la nature d'une molécule matérielle et l'espace, que l'une doit nécessairement être contenue dans l'autre. Ainsi, avec les conceptions

rationnelles on fait des propositions absolues, universelles. Tout fait qui commence d'exister
a une cause ; qui me rend si hardi d'affirmer si fortement cet ppe? L'observation de toute ma
vie, l'observation de tout l'homme peut tout au plus constater qu'un grand nombre de fois
les choses se sont ainsi passées. Mais hors de là, l'observation ne peut rien affirmer, elle ne
peut que présumer, elle ne peut connaître que des lois particulières et bornées ; mais tout ce
qu'affirme l'intelligence comme éternel et absolu doit être enlevé à l'observation, et uniquement
attribué aux conceptions rationnelles. Ainsi, et directement par l'expérience qui déclare que les
connaissances du visible et de l'invisible ne peuvent se contenir l'une l'autre, et indirectement
par le raisonnement, il est démontré que l'observation est insuffisante.

Il y a donc deux sources de connaissances, l'une qui nous livre tout le monde visible et
l'autre qui va saisir un autre monde, invisible et inobservable. C'est pourquoi il est dans
l'intelligence humaine des connaissances de deux sortes ; les unes portent le caractère d'absolu,
les autres de contingentes ; et de ces connaissances premières l'intelligence, ou, si l'on veut, le
raisonnement tirera d'autres connaissances, les unes qui sont des rapports entre les vérités
absolues, et qui sont absolues comme elles, les autres qui sont des connaissances contingentes
et qui sont de la même nature.

L'existence de deux sources de connaissances prouve qu'il doit y avoir en nous deux espèces de
connaissances, et en même temps l'existence démontrée de ces deux espèces de connaissances vient
certifier plus sûrement encore qu'il y a bien véritablement deux sources de connaissances.
Rien donc n'est plus certain en phie que l'existence dans l'esprit humain de deux façons
de connaître les choses sans aucune autre condition que la présence de ces choses. Le propre de
la raison, c'est d'être déterminée à concevoir son objet, non par son objet en lui même,
mais par l'objet propre de l'observation. Les connaissances de l'observable et de l'inobservable
se tiennent et s'embrassent comme les deux mondes s'embrassent dans la réalité. Historiquement
tout part de l'impression que fait en nous la réalité interne et externe ; voilà la base du
système de l'observation ; mais logiquement les conceptions rationnelles ne sont pas contenues
dans l'expérience, en tout et rapport la raison n'est ni antérieure, ni postérieure à l'observation
elles sont séparées et s'exercent toutes deux dans leurs limites propres.

Maintenant, comment la raison, comment notre esprit conçoit-il ce qu'il ne voit pas ? C'est
là que s'arrête pour nous le domaine de la certitude, et au delà tout est hypothèse. Les
explications de Platon, de Descartes et de Kant sont de pures suppositions. L'une d'elles, les
souvenirs de Platon, qui semble s'accorder avec les faits, n'est pourtant pas susceptible de preuve.
Les autres sont de plus contrariées par des faits. Quand je me souviens, je sais que je me
souviens, j'ai la conscience que l'idée qui m'arrive par souvenir m'est déjà venue une fois
par une voie différente. Rien de semblable dans les conceptions rationnelles, et c'est par là
que manque l'hypothèse de Platon. Pour que je fusse légitimement autorisé à appeler souvenir
l'apparition subite des idées de l'invisible, il faudrait que j'eusse souvenir de les avoir eues
autrefois. Ce n'est là qu'une image ; seulement elle n'est pas aussi fausse et trompeuse que
les images des autres phies. Il faut donc se borner à reconnaître que la raison saisit d'une
manière inexplicable les choses invisibles. Si nous exigeons des explications pour la raison,
nous devrons en exiger pour l'observation. Pourquoi et comment puis-je voir ce qui est visible
Mais on n'exige pas que l'observation soit expliquée et cela vient de ce que les objets observables
et les réalités visibles changeant sans cesse et ne présentant jamais à l'intelligence les mêmes
choses à connaître, force nous est d'avouer que la faculté qui saisit tant de variétés existe.

Donc deux sources de connaissances, l'une pour le visible, l'autre pour l'invisible.

L'existence de deux sources de connaissances prouve deux espèces de connaissances et vice versâ.

Ordre chronologique et logique d'acquisition de ces deux sortes de connaissances.

Explications de la manière dont nous concevons l'invisible.

Son opération se fait d'une façon si évidente, si claire, que bientôt elle ne nous étonne plus, et nous semble familière. Mais il n'en est pas de même pour la Raison. Une fois qu'elle a saisi son objet, elle le saisit partout le même, toujours invariable au sein de la variété, en sorte que dès qu'une première fois la Raison s'est exercée, il semble qu'elle ne s'exerce plus, et que c'est une idée acquise qui s'applique dans toutes les occasions. Elle est toujours la même chose, et par là même elle nous échappe. Ainsi, nous reconnaissons deux sources de connaissances, et tel est pour nous l'entendement humain.

De la methode d'observation dans les sciences.

Maintenant il est bon de dire un mot sur une confusion de langage qui s'est introduite dans la pphie. On a dit d'une part que la seule et véritable methode pour créer les sciences était l'observation, et ces mêmes pphes qui proclament si fortement l'expérience ont soutenu qu'avec elle seule l'entreprise était incomplète. Ainsi l'observation d'abord recommandée par Bacon comme le véritable instrument des sciences fut surtout proclamée par Descartes et par Locke; mais Descartes admettait en même temps une autre source de connaissances que l'observation; Locke, au contraire, lui a tout attribué, en sorte que si l'on veut appuyer la methode expérimentale, on cite Locke et Descartes, et quand on veut soutenir que toutes nos connaissances nous viennent empiriquement il se trouve que Locke combat Descartes. Il faut distinguer: toute science doit être fondée sur l'observation, et pourtant il existe deux sources de connaissances. Il ne faut pas croire que l'une entraîne nécessairement l'autre. Elles se séparent, au contraire, bien clairement. L'une est une doctrine de methode, l'autre est une doctrine de faits; toutes deux sont vraies, mais elles portent sur des points différents. Si, par ex., on veut faire la science de l'esprit humain on peut suivre deux methodes: on peut poser à priori que l'esprit humain a telle nature et en tirer par la déduction la raison des faits que l'esprit manifeste. Ainsi ont fait les pphes de toutes les époques. Hobbes fabriquant une nature humaine à son gré en déduit le gouvernement et la société. Toutes ses déductions sont vraies en elles mêmes, mais la fausseté du point de départ les rend toutes fausses et illégitimes. C'est partir de l'invisible pour arriver au visible. L'autre methode, au contraire, observe tous les faits, voit tout ce qui se peut voir et de là tire l'explication de l'invisible. C'est la vraie methode, la methode d'observation, l'autre est hypothétique et fausse. Maintenant qu'y a-t-il de commun entre la methode d'observation et la doctrine de la Raison? absolument rien. L'une prétend que pour créer les sciences, il faut observer; l'autre qu'il y a en nous une faculté qui saisit l'invisible, qu'ainsi toutes nos connaissances dérivent de deux puissances de notre esprit, dont l'une s'exerce nécessairement après l'autre, la raison après l'observation. La methode d'observation dit précisément la même chose; elle veut qu'on applique la Raison seulement après et sur les données de l'observation. Comme l'intelligence ne donnait l'invisible qu'après le visible, elle veut que la Raison ne découvre rien que dans ce qui a été directement atteint. Il n'y a pas de contradiction entre ces deux doctrines; elles portent sur des points opposés, et l'une semble la suite de l'autre. Autre chose est de reconnaître l'existence de deux sources de connaissances, autre chose est d'examiner toutes les réalités qui sont l'objet des deux facultés de connaître, qui sont en nous. Mais quand on cherche comment s'acquièrent toutes les notions du visible et de l'invisible, on passe d'une question à une autre. Cette seconde question est fort difficile, et n'appartient pas même à la psychologie. Car, si l'on cherchait comment chacune des facultés décrites obtient les connaissances qui lui sont propres, il

faudrait faire toutes les sciences actuellement achevées et celles qui sont encore à faire. Faire l'histoire de la Raison, c'est montrer comment elle connait tout l'invisible; faire l'histoire de l'observation, c'est de même montrer tout le visible. Car d'un côté est l'esprit humain qui connait, de l'autre tout ce qui est. Telle n'est pas la question qui nous occupait, et nous n'avons pas dû y entrer. Mais nous avons seulement pris des exemples pour montrer combien les objets des deux facultés se distinguaient les uns des autres. Il fallait voir un objet connu, nous avons cru inutile de les voir tous. La Raison ne s'applique à son objet qu'après l'observation, et ne découvre le visible que dans l'invisible; mais elle l'y découvre nécessairement. Voilà tout ce que l'on sait sur la raison; le reste n'est qu'hypothèse.

Nombre des conceptions pures de la Raison, suivant Kant.

Dans le système de Kant les facultés, ou formes primitives, ou conceptions pures, idées a priori, sont au nombre de 25, savoir douze notions pures de l'entendement, ou catégories, l'unité, la pluralité, la totalité, l'affirmation, la négation, la limitation, l'inhérence et la substance, la causalité et la dépendance, la société, la possibilité et l'impossibilité, l'être et le non être, la nécessité et la contingence; huit qui dépendent de celles-ci, l'identité, la diversité, l'accord, la contradiction, l'intérieur, l'extérieur, la matière, la forme; deux formes de la sensibilité, le temps et l'espace; trois formes de la raison, le moi ou l'âme, Dieu, l'univers. ———

Intelligence, Raison. Suite.

En présence d'une réalité interne ou externe nous sentons se développer en nous une faculté intelligente qui saisit à la fois dans ce qui nous est présenté une partie visible et une partie invisible. Comme il y a une différence de nature entre ces deux élémens de toute réalité, il y a une différence entre la manière dont nous saisissons l'une et l'autre, et la science ayant constaté que la diversité qui se trouve dans les parties de la chose connue se transporte et se trouve dans le mode de connaître, qu'outre la vue immédiate et directe que tous reconnaissent à notre intelligence, il faut bien qu'elle soit douée d'une autre faculté, la science a le droit de proclamer la Raison. Il y a donc deux sources de connaissances, nous l'avons démontré. Le fait historique vient ajouter son autorité à celle de nos démonstrations. C'est une doctrine reconnue et consacrée dans toutes les Ecoles d'Allemagne et d'Angleterre qu'il y a une partie invisible nécessairement supposée par la partie visible, sans y être contenue ; qu'il y a des idées rationnelles. Ainsi, et par l'observation, et par le raisonnement, et par l'autorité des

toute notion, il y a la notion et la conception du vrai, il y a le jugement et la reflexion, la spontanéité et la liberté; la croyance reflechie et libre, c'est le jugement; le jugement, c'est la volonté de l'intelligence. En effet, pour juger, il faut examiner. On n'examine qu'en étant libre. La Liberté implique le choix; tout jugement donc est de sa nature affirmatif ou négatif, comme l'a dit Aristote. Entre deux partis l'intelligence choisit l'une et rejette l'autre, elle déclare qu'elle a bien vu, et nie que la croyance soit fausse. Voilà le point de départ de toute connaissance et de toute vérité. D'abord vue spontanée, puis libre; croyance spontanée, puis libre. Je décompose les élémens de mes idées complexes primitives, j'affirme mes croyances, je reflechis, je juge. De ces notions primitives, de ces vérités d'abord obscures, puis claires sortent toutes les connaissances et toutes les vérités humaines. L'enfant qui voit une plante en sait autant que le savant qui l'analyse et la décompose. L'un ne sait rien de plus que l'autre; mais il a fait passer par des transformations successives les premières données de l'intelligence. La clarté, n'est-ce pas déjà une transformation? Primitivement tout était obscur, bientôt tout est devenu clair; c'est là la première apparition de la Liberté dans l'intelligence; j'ai voulu voir clairement, et j'ai vu; j'ai voulu prononcer sur ma croyance, et je l'ai jugée. Telle est la première forme que donne la Liberté à la vérité et la notion.

Suite.
[va] être fait.
[tran]sformation des
[notio]ns primitives, en
[notio]ns universelles et
[sim]ples. Toutes les operat.
[qui l']effectuent s'appell.
[rais]onnement.

Nous allons exposer les opérations par lesquelles l'esprit s'élève des notions particulières complexes, obscures, qu'il obtient immédiatement de q.q. façon que ce soit à des notions générales simples et claires. Comme à chaque notion primitive est attachée la croyance qu'elle est vraie, toute notion primitive est une vérité complexe et individuelle. En montrant donc comment l'esprit s'élève à ces notions universelles et simples, comme toutes ses opérations ne font que transformer, les notions résultant de ces opérations sont vraies de la verité des notions primitives, et la verité ne quitte pas la connaissance en tant que l'esprit n'introduit rien dans les premières données d'étranger et de nouveau. La transformation des notions et des vérités primitives, voilà donc ce que nous allons montrer, et toutes les opérations qui concourent à cette transformation, nous les appelons du nom général de raisonnement. Ici il faut partager notre sujet; il faut renouveler les distinctions entre le visible et l'invisible. Les opérations de l'esprit sur les notions diverses que nous avons de ces deux mondes ont besoin d'être séparément examinées, et nous allons commencer par le visible.

I.
[Tran]sformation des
[notio]ns primitives du
[vi]sible.
[At]tributs, phénomènes,
[...]s de la réalité;
[tran]sformation.

Toute notion primitive du visible nous représente une réalité à laquelle sont attachés des attributs qui la manifestent et des phénomènes qui l'entourent. Phénomènes et attributs, deux choses entièrement distinctes et d'une nature différente. L'attribut tient à la réalité, il la constitue et fait partie de sa nature. Nous ne voyons pas la réalité en elle même, nous ne la connaissons que par les attributs qui vivent et restent avec elle. Les phénomènes, au contraire, sortent de la réalité, mais ils ne demeurent pas avec elle. Ces deux existences sont entièrement séparées, et, s'il faut que le phénomène apparaisse, se soutienne, se dessine sur une réalité, une fois né il s'en distingue et s'en sépare. Tout ce qu'il y a dans le monde visible se manifeste par des attributs et des phénomènes. Séparer la réalité de ses phénomènes et de ses attributs, c'est déjà faire une abstraction et transformer la vue primitive qui nous montre tout ensemble et dans leur mélange réel et la réalité et tout ce qui se rattache à elle; mais comment faire la science sans transformation, puisque la transformation c'est la science? Voyons maintenant comment l'esprit partant de ces notions parvient à mettre sous des formes nouvelles ce qu'il sait déjà, mais confusément.

[Opé]ration de la
[trans]formation, abstraction.

La première opération c'est ce que les ph^{es} appellent abstraction. Nous venons d'en donner un exemple. Elle consiste à prendre à part q.q.'un des attributs qui manifestent une réalité à le considérer séparément, et à conserver cette séparation par un mot. D'abord l'esprit donne une existence distincte à un attribut qui n'existe que par la réalité, et mêlé avec elle.

Bientôt nous nous apercevons que cette même qualité déjà observée se reproduit dans différentes réal
et se reproduit toujours la même, et nous réunissons toutes ces identités sous une même dénomi

Idées abstraites-générales.

Par là se forment des idées abstraites et générales, abstraites en ce qu'elles ne représentent qu'u
fragment de la réalité, générales en ce qu'elles renferment cette même qualité dans toutes les réal
où elle se retrouve. Ainsi l'idée de couleur nous rappelle une seule qualité des corps, mais cette
qualité dans tous les corps. Il faut bien distinguer ces abstractions des idées de classes. Celles-ci se form

Idées de classes. Ressemblance, différence.

par les mêmes opérations ; elles consistent de même à renfermer sous un mot beaucoup de choses,
et ne sont plus des qualités séparées, ce sont des réalités complètes et tout entières qu'elles représent
ce sont des idées générales, non des abstractions. Par exemple, l'esprit ayant connu d'abord un arbr
quelconque en a obtenu une notion qui se compose de plusieurs idées ; il revoit un second arbr
et y retrouve, sauf q.q. différences ce que lui avait d'abord montré le premier ; il abstrait alor
les différences légères qui séparent les arbres, il les oublie, pour renfermer toutes ces réalités sous
nom. Il les appelle chênes, ou saules ou pommiers. Ce sont là les idées de genres ou d'espèces. Ensuite
l'esprit comparant toutes ces idées de genres laisse encore de côté les différences, et avec les qualit
communes il forme l'idée plus générale d'arbre. Il peut encore, si vous voulez, comparer les
arbres aux plantes et les réunir par une opération semblable sous le nom de végétaux. Ainsi

Sciences qui ne sont que des classifications.

s'opère le phénomène de la classification, qui comprend des opérations diverses. L'esprit compare, abst
réunit sous un nom et s'élève de généralités en généralités ; de sorte qu'en poursuivant cette marche
et abstrayant successivement toutes les différences, il ne reste plus rien d'individuel, et que tout
vient se confondre dans l'idée première d'existence. q.q.s sciences ne sont que des classifications
et sous ce rapport ne méritent pas le nom de sciences... botanique... Minéralogie. Tout cela n
facile à comprendre. Dans la formation des classifications plus l'idée est générale, moins elle
contient d'élémens ; par la même raison plus elle embrasse de réalités, puisque plus de différences on
été rejetées. Les ppHes ont jugé à propos de donner deux noms à ces propriétés des idées générale

Explication de ces mots : plus une idée a d'extension moins elle a de compréhension.

Ils ont dit : plus une idée a d'extension, moins elle a de compréhension ; car plus une idée contien
d'élémens, moins elle comprend de réalités, en sorte qu'extension signifie le nombre d'idées ou d'élém
qui se trouvent dans une généralité, compréhension, le nombre de réalités que cette même généralit
contient. Toutes les opérations qui ont donné aux notions premières les formes diverses que nous

Pour arriver à ces idées il a fallu faire trois opérations : abstraction, comparaison, généralisation.

venons de signaler se réduisent à trois : l'abstraction qui peut considérer à part les élémens d'un
idée primitive, puis la comparaison au moyen de laquelle nous voyons les caractères communs
les différences des réalités ; enfin la généralisation qui impose un nom à une qualité distinct
à un assemblage de réalités. Mais au milieu de ces changemens l'esprit n'invente rien dans les

L'esprit n'a rien mis du sien que l'ordre et la clarté. C'est un 1er genre de raisonnement.

plus hautes généralités qui ne se retrouve dans les réalités premières, s'il n'est l'ordre et la clar
ou, si par hasard il se trouvait q.q. chose de plus dans les unes que dans les autres ce serait un
signe évident de la fausseté, et une marque que les opérations seraient mal faites. Voilà donc
première classe d'opérations, une première espèce de raisonnement.

Différence d'une idée de classe, et de celle de la liaison constante de deux faits.

Autre chose est une idée de classe, l'idée d'arbre, autre chose est celle de la liaison constante de
deux faits. Quand je dis arbre, je prononce un mot qui me rappelle un certain nombre d'idées,
me représente certaines réalités. Si j'affirme que l'arbre, que je n'ai pas vu, ressemble à tous ceu
que j'ai vus, c'est en y mettant la condition tacite que cet arbre n'aura pas de qualités différ
de celles qui à mes yeux constituent un arbre. Il n'en est pas de même quand je dis : le sol
se levera demain. Je crois en prononçant ces mots que l'un des faits contenus dans le rappor

se produisant l'autre arrivera nécessairement, que demain venu, nous verrons paraître le soleil,
et ainsi je passe du passé au futur, et de ce que j'ai vu à ce qui sera. Les classifications ne sont
que l'histoire des faits observés, elles ne nous apprennent rien pour l'avenir, et ne disent pas ce
qui a précédé, sans prophétiser ce qui va suivre. Les lois empiriques, comme leur nom le témoigne,
semblent fixer l'avenir par le passé et ce qui doit être par l'expérience de ce qui a été. C'est là ce qui
compose toute notre sagesse, et si l'homme en vivant n'apprenait que ce qu'il a vu et ne savait que
ce qui s'est passé, il n'aurait pas de guide pour le futur. Mais parcequ'il juge que ce qu'il ne
connait pas sera comme ce qu'il connait, il sait deviner les événements, il a de l'expérience et de
la sagesse. Voyons donc comment se forment ces idées. Ce qui parait d'abord, c'est que l'observation
n'y entre pas toute seule, car, s'il n'y entrait qu'elle, les lois empiriques n'auraient aucune force
pour l'avenir. L'expérience voit ce qui est visible, mais rien au delà; elle peut faire l'histoire
des réalités, nous montrer ce qu'elles sont, nous rappeler ce qu'elles ont été, mais elle ne peut
découvrir au delà. Comment donc se forment les lois empiriques? On voit que l'expérience ne peut
les former toute seule, et on voit aussi que si elles étaient produites par la pure raison, elles seraient
plus absolues et plus certaines. Cherchons donc quelle peut être leur origine.

J'observe que deux phénomènes se produisent ensemble, je les vois reparaître encore unis, et enfin
toutes les fois que l'un se produit, l'autre se produit en même temps; ils se montrent donc
toujours ensemble. Mais ils sont entourés et accompagnés d'autres phénomènes qui varient sans
cesse, et ne sont jamais les mêmes. Si j'étais réduit à l'observation, je dirais que dans tous les cas
observés, l'un des phénomènes s'étant produit, l'autre s'est produit en même temps; mais je dis plus,
j'ajoute que dans tous les cas où l'un des deux se produira, l'autre se produira à son tour. D'où vient ce
passage subit du passé à l'avenir? et qui m'amène à une conclusion? C'est la loi de causalité
conçue par la raison comme absolue et universelle. De ce que deux faits s'accompagnent mon
esprit juge qu'ils sont dans le rapport de cause à effet, et cette idée une fois conçue, je déclare
que toutes les fois que l'un des faits se produira, l'autre devra le suivre. Ainsi, partout où il y a
concomitance, nous jugeons qu'il y a causalité. C'est même là la seule manière dont nous
puissions connaître et juger la causalité; la loi elle même nous apparait d'une manière
claire et certaine. Presque toutes les applications nous échappent; il n'y a que le monde interne
où nous sentions, où nous voyions la cause produire l'effet. Dans tout le monde externe je cherche
des causes, et je n'en peux pas trouver; je cherche des effets, et je ne trouve que des faits. Mais
comme notre intelligence sait bien toutefois qu'il y a partout des causes, elle prend pour signe de
causalité la concomitance. Il n'y a point de hasard à proprement parler, mais il a son équivalent.
L'ignorance où nous sommes des vraies causes des événements a sur notre esprit l'influence qu'on
attribue au hasard, elle y produit la même espèce de croyance ou d'opinion. La conclusion est elle
nécessaire? Le raisonnement est il infaillible? De ce que deux faits sont dans le rapport de cause à
effet, il résulte clairement qu'ils s'accompagnent, mais de ce que deux faits s'accompagnent
est il nécessaire qu'ils soient cause et effet l'un de l'autre? Non sans doute, et ce ne peut jamais
être là qu'une probabilité. Quand nous pourrions voir deux faits s'accompagner dans tous les
temps et dans tous les lieux, nous pourrions présumer, mais jamais nous ne pourrions affirmer
que l'un est cause de l'autre. Plus de fois nous atteignons cette concomitance, plus la causalité
devient probable; jamais nous n'arriverons à la certitude. En effet la concomitance n'est que

le signe probable [illegible] causalité et non pas une preuve certaine. Plus de fois la concomitance aura
observée, plus la présomption aura de force, parceque le nombre des observations se rapprochera d'u
observation générale et universelle, et que le nombre des probabilités s'augmentera. Mais la consequ
encore une fois ne sera que probable, et vous ne pourrez jamais assurer que le soleil se levera dem
Ainsi se sont formées toutes les lois naturelles et physiques; ainsi se font toutes les sciences qui voi
des phénomènes s'accompagner sans cesse en concluent que la nature les produira toujours dans la
même connexion; ainsi, nous mêmes nous faisons notre science: si nous voulons décrire la mém
nous renouvelons souvent la même expérience, et prenant ce qu'il y a de commun dans toutes ces
épreuves, nous concluons que les choses s'étant passées ainsi dans tous les cas observés, se reproduir
ainsi dans tous les cas observables.

Suite. Transformation des connaissances.

Toutes les opérations de l'Intelligence excepté la formation des lois empiriques ont été clairem
et complètement expliquées par des philosophes qui s'étaient trompés sur l'origine de nos connais
et entre autres par Condillac; mais ce qui leur est échappé, c'est l'intervention de la loi de
causalité dans les données de l'expérience, intervention nécessaire qui nous montre l'insuffisanc
de l'observation, même pour connaître les choses de son domaine. En effet, supprimez la raison,
quelles connaissances nous resteront? Des idées sans ordre et sans utilité, des notions qui nous
montrent ce qui a été, sans jamais nous annoncer ce qui sera; qui ont perdu toute autorité
pour l'avenir, et qui par là sont sans utilité, sans efficacité, sans énergie. Si donc l'observatio
nous donne des verités utiles, il faut bien les rapporter à elle, puisqu'elle en est l'occasion. Ma
il faut les attribuer surtout à la Raison, qui seule leur donne une force prophétique pour
l'avenir. — Nous allons revenir là dessus et voir comment l'esprit forme les lois empiriqu

Des philosophes qui ont fort bien décrit le fait de la transformat., mais ont négligé le principe de causalité, la Raison.

Nouvelle description de la manière dont se forment les lois empiriques.

Élimination des circonstances passagères variables.

Quand un physicien ou un chimiste observe les phénomènes naturels et leurs différentes
apparitions, il les voit se produire avec des circonstances dont les unes les accompagnent
constamment et les autres sont variables et passagères. Ni l'un ni l'autre ne s'attache à ce qu
passe. Sitôt que la variabilité de certains phénomènes leur est constatée, ils les éliminent po
ne plus s'en occuper. Mais quand après beaucoup d'expériences ils ont observé que tel phénom
se passe constamment entouré de tels autres phénomènes, ils les attachent l'un à l'autre, ils
voient entre eux une connexion pareille à celle qui lie un mot à l'idée qu'il représente, une
conception au fait qui en a été l'occasion, et ils établissent que ce fait est précédé, accompag
suivi de telles circonstances, disant qu'il en sera de même pour l'avenir, et que quand on ver
telles circonstances, tels phénomènes apparaître, on devra faire à la suite, ou en même temps, la
découverte de telles circonstances et de tels phénomènes. C'est là ce qui donne à la découverte
le caractère scientifique. Car s'ils n'avaient pas le droit de s'autoriser de ce qu'ils ont vu pour
juger de ce qu'ils n'ont pas vu, ils ne pourraient en faire que le récit, et le récit de choses
variables, passagères. Enfin ce serait de l'histoire sans utilité, et ne serait pas de la science. Ca
n'y a pas de science de ce qui passe. Ce qui fait donc que de l'observation des faits on peut tir
les sciences, c'est la Raison qui armée du principe de causalité voit dans q.q.s expériences bien faite
une loi de la nature qui s'exécutera dans une durée sans bornes. Voilà ce qui fait les scien
et toujours est-il qu'elles ne peuvent arriver qu'à une probabilité, à une présomption.

probabilité des lois empiriques.

Maintenant comment cette probabilité s'attache-t-elle à des faits qui se sont suivi
quand on réfléchit sur le rapport de la cause à l'effet, on voit que là où l'effet se rencon
la cause se rencontre aussi, et que là où est la cause se rencontre l'effet. Notre esprit join

l'effet à la cause comme coexistant l'un à l'autre et s'accompagnant. L'effet et la cause s'accompagnent nécessairement ; mais ce n'est pas à dire pour cela que deux faits qui s'accompagnent soient dans le rapport de cause et d'effet. Distinguons donc bien ces deux propositions : la concomitance accompagne nécessairement la causalité, et la causalité probablement la concomitance. La première est certaine, la seconde ne peut jamais être que probable. Il s'ensuit que pour être sûr de la causalité il faut avoir conscience de la production de l'effet, et comme cette production nous échappe partout ailleurs que dans nous-mêmes, il s'ensuit que nous ne saisissons hors de nous aucune causalité, la concomitance fût-elle éternelle. Mais alors comme il serait étonnant que deux faits s'accompagnassent éternellement sans être en rapport, on a le droit de conclure de la concomitance à la causalité. Deux causes rendent cette conclusion incertaine. D'abord la concomitance, même dans tous les cas, n'est qu'un signe probable de cette causalité qui partout nous échappe et que nous sommes forcés d'deviner, que nous ne pouvons pas voir et que nous supposons, parceque nous sommes profondément convaincus qu'elle existe. En second lieu, nous sommes des êtres limités dans l'espace et dans le temps, nous ne pouvons donc rien observer dans tous les cas possibles, ni savoir si dans tous les temps et dans tous les lieux la concomitance s'est produite. Il en résulte que plus la concomitance a été observée de fois, plus les probabilités augmentent, parcequ'elle approche davantage de la concomitance constante. Il en résulte encore qu'il n'y a pas une seule loi empirique qui soit nécessaire. Prenez la plus constante de toutes, la plus universellement observée, celle-ci par ex. : que les corps tombent, qu'ils sont attirés vers un centre, et cherchez si vous ne pouvez supposer que dans tel monde inconnu, dans q.q. intervalle de temps, et même dans notre propre monde, cette loi soit suspendue et n'existe plus. Cette hypothèse répugne-t-elle à votre raison et à votre imagination ? Trouvez-vous une contradiction entre elle et la nature des choses ? Dès lors elle n'est pas nécessaire.

II. [...]formation des [...] primitives de [...]visible.

[...]nsformation de [...] de lieu [...]iculière.

Telles sont les premières transformations que subissent dans notre esprit les idées de réalités visibles. Trois résultats sous trois nouvelles formes sortent de là ; des idées simples, ou abstraites, des idées de genre ou d'espèce, puis des résultats de l'expérience regardés comme prédictions ou les lois empiriques. Cherchons maintenant quels changements éprouvent les notions primitives de l'invisible. Toutes les fois que l'idée d'une réalité invisible naît dans notre esprit, elle y a été causée par l'observation de q.q.s faits visibles. Ainsi, primitivement, c'est à propos de certains corps étendus soumis au toucher que j'ai connu qu'il y avait un lieu pour lui. Primitivement, toute idée de l'invisible est attachée au visible, non qu'elle y soit contenue comme une conséquence dans son pp[rinci]pe ; l'observation n'est que l'occasion des vues rationnelles. Quand donc l'invisible, le lieu par ex., m'apparaît pour la première fois, je n'ai pas l'idée abstraite de lieu. Je sais que tel corps est dans un lieu, tel autre dans un lieu ; je n'ai pas encore séparé l'idée de lieu des différents corps qui y sont contenus. L'idée de ~~corps~~ lieu est encore particulière parcequ'elle est attachée au fait particulier. Je me demande raison du lieu, et je trouve que j'ai eu raison de penser de première vue que tels corps étaient dans un lieu ; alors j'affirme, je juge, et mon arom[?] déjà appliqué ce que c'était qu'un jugement. Jusque là je n'ai fait que passer de l'intuition à l'affirmation. Mais bientôt j'opère une transformation bien plus importante. En recherchant pourquoi tel corps est dans un lieu, je trouve dès que j'y veux penser qu'il m'est impossible de croire le contraire ; alors subitement et comme frappé d'un trait de lumière, je prononce que tout corps est dans un lieu. Sans répéter mon expérience, sans passer par une suite d'expériences consécutives, sans raisonner, dès le moment où je me demande pourquoi tel corps est dans tel lieu, je me réponds qu'il en est de même pour tout corps possible. Ce n'est pas là une idée générale, qui se compose d'assemblages faits par l'esprit d'idées particulières ; c'est une idée universelle et simple. Il est sans doute des hommes qui jamais n'ont

[...]assage de l'intuition [...] l'affirmation.

[...]assage de l'idée [...]culière affirmée [...]é universelle [...]simple que tout [...] est dans un [...] — Caractère [...]tte dernière idée.

Différence de procédé dans la transformation des notions du visible et de l'invisible. abstraction immédiate.

aperçu ce ppe, toutefois il est en eux. Demander leur s'il y a des corps qui ne soient pas dans un
et l'absurdité d'une telle hypothèse leur apparaîtra de suite; ils diront: tout corps est dans un
observer combien les procédés employés pour transformer les idées du visible diffèrent des procé
employés pour transformer celles de l'invisible. Pour le visible, j'observe vingt cas, je les ajoute
uns aux autres, et plus ils sont nombreux, plus l'idée que je forme a de probabilité. Un seul cas
observé ne pourrait me fournir aucune idée. Mais pour l'invisible, une proposition universelle
jaillit subitement d'une seule expérience. Cette forme se produit tout à coup sans expériences répé
sans raisonnement, sans condition; elle apparaît à mon esprit, parceque telle est sa loi; et de plus
idées empiriques ne sont vraies que par la vérité des idées particulières dont elles se composent; i
contraire a lieu. Les idées particulières ne sont vrais que par la vérité des propositions univers
qui les contiennent. Si j'ai cru que tel corps est dans un lieu, c'est que tout corps est dans un
le passage du particulier à l'universel ne peut se rapporter à aucun des procédés que nous
montre la Logique. L'abstraction par laquelle je passe à la forme universelle est subite,
immédiate. L'esprit s'élance tout à coup et arrive en un pas de l'un à l'autre. Sa marche
pas lente comme dans l'observation. C'est ainsi que naissent les vérités universelles par la
séparation de toute application particulière. Dèsque je réfléchis à la forme primitive et part
cette forme tombe, et la forme universelle lui succède fatalement, et je m'aperçois de
que la vérité particulière est contenue dans la vérité universelle et n'est vraie que par elle.

Nouvelle preuve de la fausseté de l'Empirisme. Différences des procédés et des resultats de l'observation et de la Raison.

Là nous trouvons une preuve nouvelle de la fausseté de l'Empirisme. Non seulement les
vérités universelles bien différentes de toutes les autres s'appliquent à tous les cas possibles; mais
procédés qui forment les unes et les autres sont tout à fait différents. L'expérience forme en tas
dont les chances de vérité s'accroissent en raison de ce qu'ils renferment, sans pouvoir toute
arriver à la certitude. Mais la totalité universelle de la raison sort tout à coup d'une seule
expérience, aussi bien que de mille, et a la même certitude à la première qu'à la millie
le nombre des cas observés ne peut en rien influer sur elle. Autre chose est la proposition où

Distinction entre l'idée et l'affirmation de l'invisible.

contenue la chose invisible, autre chose l'idée même de l'invisible. La proposition contient l
à laquelle elle ajoute un terme. Ainsi dans cette proposition: un corps est dans un lieu, il y
deux choses, le corps et le lieu. Il faut faire une abstraction pour obtenir l'idée pure et
absolue du lieu. Ici, on trouve encore l'inverse des procédés ordinaires. Le second terme nai
nécessairement du premier, tandisque dans les propositions ordinaires, le second terme est d
choix et n'a rien d'absolu, comme aussi il n'a rien de nouveau, et qui ne soit contenu
dans le premier terme. Ici, le lieu sort nécessairement de l'idée de corps, et de plus il s'en
distingue; c'est une autre idée, c'est l'intervention de q.q. chose, qui n'était pas contenu
l'idée de corps. De q.q. côté qu'on envisage la Raison et l'expérience, une contradiction
complète s'établit entre les procédés de l'une et de l'autre.

Résumé du travail de l'esprit sur l'invisible. 1° Séparation de l'invisible du visible.

Voici donc le résumé de ce que fait l'intelligence en s'appliquant aux notions ppales
qu'elle a d'abord obtenues. Deux choses à considérer ici. Ces procédés se font subitement, sans
intermédiaire, sans l'expérience. De plus, elle sépare l'invisible du visible, auquel il est d'abord
attaché; le lieu se sépare du corps, le juste de l'action, le beau de la chose belle, la durée de la successi
C'est alors seulement, quand cette séparation est faite que notre esprit se met à éclaircir

éclaircissement [des] idées de l'invisible. Ex:

idées de l'invisible. De l'idée de lieu absolu il arrive à l'idée d'espace ; de la durée il arrive à l'idée de temps ; c'est là l'éclaircissement pour les idées de l'absolu. Voyons, par ex. comment se fait cette opération pour le lieu. Cette notion m'est apparue d'abord mêlée à l'idée particulière d'un corps. Bientôt j'ai vu qu'elle était nécessaire, et la même pour tous les corps, et enfin je l'ai complètement séparée de l'idée de corps. Maintenant, que se passe-t-il ? Mon esprit ne sait pas d'abord jusqu'où s'étend le lieu, il cherche à lui poser des limites ; mais il est forcé de comprendre que ces limites sont dans un lieu, qu'ainsi le lieu s'étend encore au delà d'elles. Il veut plus loin le borner encore ; la même nécessité le contraint de prolonger le lieu. Ainsi, de limites en limites l'esprit pousse toujours au delà et conçoit que le lieu est infini. Il était d'abord indéfini ; maintenant il est éclairci par l'effort de la Raison, et sa nature véritable est apparue : l'espace est entré dans notre intelligence. Il en est de même du rapport du temps avec la durée, et de toutes les autres idées absolues de l'invisible avec leurs premières formes. Telles sont les transformations ppales qu'éprouvent ces idées primitives du visible et de l'invisible.

III. [C]omment les idées [écl]aircies du visible et de l'invisible se transforment en propositions? La proposition est [l'e]xpression par le langage d'une idée [écl]aircie.

Maintenant comment de ces idées fait-on des propositions? Nous n'entrerons pas dans tous les détails de ces questions ; nous montrerons seulement comment les propositions naissent des idées mêmes sans avoir besoin de se soumettre à toutes les formes qu'ont voulu leur imposer les ppbes. Dans un seul corps je vois une infinité de qualités. Dès que j'en ai fait l'abstraction, j'ai fait autant de jugemens. J'affirme de ce corps chaque qualité que j'en ai séparée. Si je vois un corps dans un lieu et un fait dans un temps, je sépare ce qui est uni, le temps du fait, le lieu du corps et je dis : tel corps est dans tel lieu ; tel fait s'est passé dans tel temps, dans tel lieu. L'abstraction représentée par le langage, voilà tout ce qui est la proposition. Quand je considère deux corps, je possède l'ensemble des qualités de chacun d'eux ; dans l'un je vois telle forme et telle grandeur. Mettant ces deux choses à côté l'une de l'autre, j'en fais sortir autant de jugemens, j'en forme autant de propositions. Ce ne sont que des expressions pour le langage des idées saisies primitivement. Quand je saisis une réalité, il y a dans cette vue première tous les jugemens et toutes les propositions à former sur cette réalité. Il me faut l'abstraction pour séparer les qualités, et des mots qui donnent une existence à ces qualités ainsi abstraites. Puis j'unis ce que j'ai décomposé, j'affirme de la réalité toutes les idées que j'en ai détachées. Si je conçois deux réalités, je compare telle qualité de l'une avec telle qualité analogue de l'autre, et j'exprime les différences. Dans tout cela même procédé, même marche ; rien de nouveau, rien de créé. Il n'y a qu'une sorte de proposition où l'un des termes ne soit pas déjà dans l'autre et qui ajoute q.q. chose ; ce sont celles par lesquelles je passe de la réalité visible à l'invisible. Mais encore une fois, toutes ces propositions ne se font qu'après coup. Je vois tout confondu ; puis les langues viennent, qui font les propositions, et sans lesquelles elles ne seraient pas. Ici on peut considérer le rapport du langage et des idées, question fort bien traitée par les ppbes de l'École Empirique, et notamment par Condillac.

IV. [...] forme du [ra]isonnement ; [...]duction. Les deux formes [so]nt inféconds.

Ainsi nos idées prennent une forme nouvelle, celle de propositions. Après avoir considéré comment l'esprit monte aux notions générales, simples, universelles, il faut voir comment il descend aux notions simples, et comment il décompose ce que lui même a composé. Jusqu'ici nous avons vu que l'abstraction, la formation des idées de genre, des lois empiriques sont contenues dans la vue spontanée, que la forme universelle était même dans la forme particulière.

Ce que c'est que la déduction, ou raisonnement proprement dit. Différence avec la 1ère forme.

Toutes ces opérations ne produisent donc et n'inventent rien. Le raisonnement proprement dit ou la déduction, n'est pas plus créateur. Il ne fait que traduire une expression dans une autre comme les autres opérations. Il en diffère seulement en ce qu'au lieu de partir d'idées primitives il part d'une traduction déjà faite, de transformations, de propositions; tandis que la réflexion comme nous l'avons vu jusqu'ici, fait elle même les premières transformations et les premières propositions. — Aristote a distingué dans le raisonnement une foule de formes qu'il a toutes déterminées par un nom. Les faits sont beaucoup plus simples, et nous donnons du raisonnement cette définition, qui nous semble le comprendre tout entier et dans tous les cas:

Définition du raisonnement. Majeure. — Conclusion. — Mineure.

Le raisonnement montre qu'une vérité étant admise, une autre doit nécessairement l'être. Dans le raisonnement je distingue trois choses, une vérité admise avant le raisonnement, une vérité que le raisonnement fait admettre, puis le raisonnement lui même qui force l'esprit à admettre une vérité contestée. La vérité admise s'appelle Majeure, la vérité non admise conséquence ou conclusion, et le raisonnement est la Mineure. La majeure et la conclusion sont en q. q. sorte hors du raisonnement; l'une est son point de départ, l'autre son but, et le raisonnement tout entier c'est la Mineure; de sorte qu'il y a des ouvrages qui ne sont qu'une mineure.

Il a deux moyens de conviction: 1° il montre que la vérité non admise fait partie de la vérité admise. — 2° qu'elle est la vérité admise sous une autre forme.

Il peut suivre deux marches: 1° aller de la Majeure à la conclusion. — déduction. 2° aller de la vérité non admise à la Majeure, démonstration.

Toujours il est une suite de traductions entre la vérité admise et la vérité non — dans le but de montrer leur identité, ou que la dernière est contenue dans la 1ère.

Tel est le raisonnement. Maintenant comment opère-t-il, et quels sont ses moyens de conviction? Pour trouver comment le raisonnement nous force d'admettre une vérité, une autre étant admise, il faut se rendre compte de tout ce que l'admission d'une vérité nous force d'admettre. Or, une vérité admise ne nous force qu'à l'admission de cette vérité elle même; nous l'admettons tout entière. Si cette vérité est complexe, nous reconnaissons comme une vérité toutes les idées particulières qu'elle contient. De plus nous admettons cette vérité sous toutes les formes qu'on peut lui faire revêtir, pourvu qu'on ne l'altère pas, et toutes les vérités de détail aussi sous toutes leurs formes. Ainsi, admettre une vérité, c'est admettre elle et toutes les vérités particulières qui la composent sous toutes les formes qu'elles pourront prendre. Le raisonnement ne peut donc que nous montrer que la vérité contestée est la vérité admise sous une forme différente, ou encore qu'elle est une des vérités particulières contenues dans cette première vérité. (Prouver une chose à priori, c'est prouver l'effet par la cause: à posteriori, c'est prouver la cause par l'effet). Mais tout raisonnement va du même au même et du complexe au particulier. Ce sont là les deux moyens uniques du raisonnement pour arriver au but. Il peut aussi suivre deux marches, ou partir de la vérité admise et nous conduire de traduction en traduction à la vérité non admise, ou partant de la vérité non admise la faire passer par des traductions successives qui la montrent à la fois contenue dans la vérité première et identique à elle. Le premier procédé s'appelle déduction, et le second démonstration; mais toujours il montre que de deux vérités celle qu'on a refusé d'admettre est l'autre ou une fraction de l'autre. C'est là le raisonnement tout entier; il est une traduction intermédiaire entre la Majeure et la conclusion. Quelle est donc la loi suprême du raisonnement?

Quand est-ce que: 1° La conséq. est légitime. 2° Légitime et vraie? 3° Légitime et fausse? 4° vraie, mais illégitime.

La conséquence du raisonnement est légitime, quand elle ne contient rien qui ne soit dans la Majeure. Elle est légitime et vraie, quand la Majeure est vraie et que les déductions sont rigoureuses; elle est légitime et fausse, quand le ppe est faux et que pourtant le raisonnement est exact. Elle peut être vraie, mais illégitime, si le ppe étant faux, le

raisonnement est faux à son tour. On comprend assez par là ce que c'est qu'une conclusion légitime et une conclusion vraie. Voilà le raisonnement. Ses deux formes sont la déduction et la démonstration; sa loi, c'est de ne rien inventer; en sorte qu'en partant des notions primitives, s'élevant aux idées de genre, aux lois empiriques, aux notions universelles, absolues, puis en descendant et décomposant après avoir composé, on marche de traduction en traduction sans faire rien de neuf. C'est pourquoi l'on peut s'aider si puissamment du langage dans toutes les recherches d'idées. Après le premier travail, quand on a observé, vu la réalité, on n'a plus qu'à partir de là, et dès lors le raisonnement fait tout l'ouvrage. Mais, avant tout, voir les réalités, comme elles sont, dans leur unité et pourtant dans leur multiplicité, dans leur individualité, dans leur limitation, voilà ce qui est le fondement des connaissances humaines. Cette synthèse primitive est bientôt défaite par le langage; c'est le langage qui divise et qui transforme; c'est avec le langage que l'esprit traduit, sépare, énumère. Ce sont là les exercices de l'intelligence, et en q.q. sorte ses amusements. C'est là savoir pour ainsi dire, mais la vue des réalités manque à beaucoup d'hommes. Beaucoup n'ont jamais regardé; ils ont pris les idées faites; ils ont travaillé là dessus, ils les ont traduites et changées de mille façons; ils savent beaucoup de mots; ils sont gens d'esprit. Celui qui a observé, qui a vu, qui connait le réel, mais qui sait moins de mots, et qui ainsi a moins d'esprit et d'habitude à transformer ses idées, celui là est un homme de sens.

Du raisonnement.
…rche ascendante et …ndante du raisonnem…
…cours du langage.
…paraison du raisonn.
… l'observation.

Suite.
…e la Mémoire.

…3 classes de facultés …s l'entendement, …lles qui donnent la …naissance, celles qui transforment, et …lles qui la reproduis.
Description rapide …des deux premières.

L'Intelligence humaine renferme trois espèces de facultés, celles qui donnent la connaissance, celles qui la transforment, et celles qui la reproduisent. Nous avons réduit à deux les procédés par lesquels l'intelligence connait ce qui est. Ces deux vues s'appliquent de deux façons différentes, spontanément, puis volontairement. Dans la spontanéité, lorsque les objets se manifestent à l'intelligence plutôt qu'elle même ne les voit, la connaissance est complète mais obscure; elle ne devient claire que par la liberté, qui décompose la synthèse primitive. La Raison et l'observation ont deux modes, l'un spontané, obscur, l'autre libre, clair. Quand les matériaux nous ont été livrés par la vue spontanée, l'intelligence les transforme par des opérations qui n'inventent rien. On pourrait appeler source de la connaissance tout ce qui la fournit d'abord, et facultés génératrices de la connaissance ce qui la forme et ce qui l'achève; à l'aide de cette double classe de facultés, on peut conduire la connaissance de la spontanéité jusqu'à la généralisation la plus élevée, ensuite la faire descendre et décomposer dans ses élémens primitifs. Il nous reste à observer que l'intelligence a encore la faculté de produire la connaissance quand d'autres idées la lui ont fait perdre de vue. Essayons d'abord de constater quels peuvent être les problèmes nous présente l'examen de la Mémoire.

…fférence entre la …naissance et le souvenir.

Et d'abord il y a une différence essentielle entre l'acquisition d'une connaissance et le souvenir. Quand j'obtiens une connaissance, l'objet est présent, il est devant mes yeux; je le vois, je le saisis; mais quand je me rappelle une connaissance oubliée, l'objet n'est plus présent, je le vois dans un temps passé; en sorte que le connaître, c'est l'application de mon esprit à un objet qui est devant lui; se souvenir, à un objet absent. Quand je me souviens, je vois la chose dont je me souviens, ou plutôt je me vois moi même dans un temps passé ayant connaissance de cette chose. Et remarquez ici que pour les objets eux mêmes il n'est ni passé, ni présent, ni futur; ce qui constitue le présent ou l'actuel, c'est la connaissance que j'ai de moi même à un instant donné. J'appelle actuelle la portion indivisible où j'ai cette vue sur moi même. Tout ce qui précède cet instant je l'appelle passé; tout ce qui le suit, je l'appelle futur. L'actuel est

…a division toute …onnelle du temps.

tout à fait personnel et subjectif. Ces portions du temps ne sont pas dans la réalité. Le temps est indivisible ; il forme un grand tout, une vaste unité qui n'a ni fin, ni commencement et qui ainsi n'a point d'actuel, de passé, ni de futur. Mais un être qui se sent, se trouve renfermé dans ce temps, il y vit, il s'y connaît, et à ses yeux le temps ou la durée illimitée prend la forme de la durée finie et limitée. Il l'a séparée en trois parties, comme il connaît sa propre durée divisée en trois parties, celle qui a été, celle qui est et celle qui sera. Ainsi, donc je ne connais pas un objet actuel, ni passé, mais je le connais actuellement et je l'ai connu autrefois, c.à.d. que la vue que j'en obtiens se rencontre ou s'est rencontrée avec la connaissance actuelle que j'ai ou que j'ai eue de moi même. Je place avec moi l'objet dans l'actuel ; au moment où je me souviens, je vois que je ne connais pas l'objet, mais je me vois dans un temps où ma conscience et ma connaissance coëxistaient, où par conséquent la connaissance était actuelle ; au moment actuel je me vois connaissant dans le passé.

Conditions du souvenir : 1° connaissance antérieurement obtenue. 2° oubli.

De ce fait il suit que tout acte de mémoire présuppose une connaissance obtenue ; qu'ainsi la condition du souvenir, c'est que j'aie obtenu autrefois la connaissance. Mais si dans tous les moments qui se sont écoulés j'avais eu connaissance de l'objet, et si j'en avais encore connaissance, cette connaissance continuelle depuis le moment où elle a été obtenue, ne serait pas un souvenir. Il faut donc pour qu'il y ait souvenir que dans un temps passé je n'aie pas eu la connaissance présente à l'esprit ; il faut un intervalle écoulé où cette connaissance ait cessé, et cet intervalle s'appelle l'état d'oubli.

Trois questions soulevées. 1° qu'est-ce que l'état d'oubli ? que devient l'idée oubliée ? 2° Comment s'opère le souvenir ? 3° Comment l'esprit distingue-t-il le souvenir de la connaiss. ?

De là sortent trois questions : 1° comment s'est écoulée la connaissance, quel caractère porte l'état d'oubli ? Au moment où j'ai connu, je voyais l'objet, et ainsi j'en avais connaissance. Un moment a succédé où je ne connaissais plus cet objet ; qu'est devenue la connaissance ? qu'est-ce que perdre une idée, qu'avant on voyait présente ? 2° De quelle manière saisissons-nous dans le passé ? comment s'opère le souvenir ? — 3° Comment la connaissance se reproduisant, savons-nous que nous ne faisons que la reproduire et que nous l'avons déjà obtenue ? Comment distinguons-nous le souvenir de la connaissance ? Voilà les trois difficultés que nous avons à résoudre.

questions accessoires.

Autour de ces trois questions, dont la solution nous explique tous les faits du souvenir lui même, se rangent des questions accessoires sur les conditions du souvenir. Ainsi, lorsque je me souviens d'une idée, j'ai l'idée du temps et du temps partagé en actuel et passé, ce qui entraîne nécessairement le futur. En même temps j'ai la conviction que moi qui me souviens et moi dont je me souviens, je suis le même, je suis un. Voilà donc deux idées qui accompagnent le souvenir et le caractérisent sans porter sur lui même.

Difficultés.

Il n'est pas dans la psychologie un fait aussi difficile à expliquer que le souvenir. On peut décrire comment il se passe, mais son explication paraît impossible, et il ne paraît pas qu'aucun pphe ait donné là dessus même une hypothèse satisfaisante.

3 circonstances du souvenir ; deux seulem. indispensables : 1° rappel de la connaiss. 2° conviction qu'elle n'est que reproduite. L'oubli n'est pas strictement nécessaire.

Des trois circonstances différentes qui caractérisent ordinairement la mémoire, deux seulement sont nécessaires. La première, l'état d'oubli, n'accompagne pas toujours le souvenir ; mais la seconde, ou le rappel de la connaissance oubliée se rencontre dans tout acte de mémoire, et la troisième, ou la conviction que la connaissance est reproduite le caractérise spécialement. Ainsi il y a des cas où nous conservons devant les yeux de notre intelligence la connaissance acquise sans que l'objet soit présent. C'est bien là le souvenir ; mais il n'y a pas d'oubli, ou

ou d'intervalle écoulé entre l'acquisition de la connaissance et sa reproduction. Mais les deux autres faits sont le souvenir lui même. Il n'y a pas de mémoire, quand nous ne reproduisons pas la connaissance, il n'y a pas non plus de mémoire quand nous ne savons pas que nous ne faisons que la reproduire.

1re question : [que] devient la connaiss. [dans] l'état d'oubli ?

[S]uppos. de certains pphes : [qu'el]le se conserve dans une [espè]ce de magasin ; [con]séquence du système [de]s idées-images.

[F]ausseté du système.

Les pphes ont cherché à expliquer ce que devenait la connaissance dans l'état d'oubli. Ils ont pensé qu'elle était conservée à notre insu, et ils se sont bornés à rechercher comment elle y pouvait être conservée. Aucun d'entre eux n'est allé jusqu'à la vérité ; ils se sont tous arrêtés à cette supposition que chaque notion allait s'enfermer dans un magasin commun, et rester là à la disposition de notre volonté ; c'était une suite naturelle de leur système sur la connaissance. Après que tous avaient pensé que l'esprit ne voyait pas immédiatement les objets, il fallait qu'un intermédiaire lui en apportât l'image. Ils avaient reconnu à la connaissance une existence indépendante des deux termes qui la produisent ; il suivait naturellement de cette hypothèse que les intermédiaires entre l'objet et l'intelligence se conservaient dans l'état d'oubli, et cette seconde erreur était une conséquence nécessaire de la première. Pour nous, nous avons montré la fausseté de cette hypothèse qui fait de la connaissance q.q. chose de réel et de persistant. Nous avons vu que cette supposition admise détruit la certitude du monde externe, et va contre les données du sens commun, nous étant garantis de cette erreur, il nous est plus facile encore d'échapper à la seconde, et de prouver la fausseté des systèmes pphiques sur la mémoire. En effet, q.q. soit la nature de l'intermédiaire proposé, il représente de q.q. façon l'objet de la connaissance à l'esprit ; c'est donc une image des choses connues. Or, cette image est toujours la même ; qu'elle se présente pour la première fois ou pour la seconde, que l'esprit connaisse ou qu'il se souvienne. Comment donc expliquer la distinction que nous faisons entre la connaissance et le souvenir. Voilà l'objection faite à ce système. On a répondu de deux manières. La première

[O]bjection à leur réponse [sur] la mémoire

[1re] réplique insuffis.

réponse explique la différence en disant que, lorsque nous nous souvenons, l'image est moins nette que lorsque nous prenons d'abord la connaissance ; en sorte qu'un souvenir plus clair et plus précis devrait moins se distinguer de la connaissance ou se confondre tout à fait avec elle ; qu'une connaissance confuse, incertaine devrait paraître un souvenir. Cela est évidemment faux ; la clarté et l'obscurité des souvenirs ont tant de degrés et de différences qu'en beaucoup de cas ce moyen de les connaître serait insuffisant, outre que d'ailleurs cette hypothèse est démentie par les faits.

[2e] réplique : cercle [vi]cieux.

La seconde réponse dit que, lorsque l'image se présente à nous, nous savons que nous l'avons déjà vue, c.a.d. que nous nous rappelons l'avoir connue, c.a.d. qu'on explique le souvenir par le souvenir. Il est étonnant qu'on ait pu se satisfaire d'aussi mauvaises réponses, et que de tout temps la mémoire ait été ainsi expliquée.

Mais enfin on a changé de route, et on a cherché ailleurs la vérité. Les premiers pphes qui en ont donné l'exemple ont été les Écossais, qui rejetant les suppositions faibles et fausses ont fait à leur tour d'autres suppositions.

[Im]possibilité que la [con]naissance soit [conse]rvée dans l'état [d'o]ubli.

Ainsi, nous admettons comme démontré que dans l'état d'oubli les connaissances ne peuvent être conservées par l'intelligence. L'hypothèse établie pour expliquer la mémoire tombe, dès que la conservation de ces idées a été renversée, et elle est renversée, sitôt qu'on s'observe, sitôt qu'on a vu que l'intermédiaire n'existe pas, et que s'il existait le monde externe devrait être mis en doute. Supprimez donc l'existence séparée et indépendante de la notion, vous supprimez en même temps ce dépôt où venaient s'amasser les idées, cette conservation cachée de connaissances qui ne sont plus présentes. Quand l'esprit ne connait pas un objet, la connaissance de cet objet n'existe pas. Il n'y a pas trois termes dans la connaissance, il ne peut y en avoir que deux ; et, l'un des deux supprimé,

la connaissance périt. Enfin rien de plus évident et de plus démontré ; il n'y a dans l'état d'oubli rien de conservé ; il n'y a pas dans l'esprit d'idées qu'il ignore. Quand l'esprit reproduit une connaissance, il ne reproduit pas je ne sais quelle image, quel intermédiaire oublié en un coin de lui même. Il revoit l'objet, et l'objet reparaît à ses yeux. Mais comment voyons-nous l'objet quand il n'est plus présent ? De plus, comment savons-nous que nous le revoyons, que la connaissance reproduite est en effet reproduite ? C'est là ce qu'il s'agit d'expliquer.

2e question : Comment s'opère le souvenir ? Explication par la liaison des idées.

Ainsi, des trois questions qui ont dû nous occuper la dernière surtout a plus d'importance. L'observation interne nous montre bien comment s'opère la reproduction de la connaissance, comment une idée nous est subitement rappelée. Mais nous voudrions découvrir encore plus que ne nous en découvre l'observation. Appuyés sur elle nous voudrions pénétrer dans les causes. Toutes les fois que nous faisons un acte de mémoire, une certaine connaissance reparaît à nos yeux ; non pas plusieurs à la fois, mais une connaissance précise et déterminée. Il y a donc q.q. circonstance qui a déterminé cette idée à paraître plutôt que toute autre, ou qui a engagé l'esprit à la rappeler de préférence. Lorsqu'un fait déterminé paraît dans q.q. faculté que ce soit, ce fait a une raison suffisante, l'occasion qui l'a déterminé. Or, quelle peut être l'occasion, la raison d'un souvenir ? Ce ne peut être que l'association des idées qui par une chaîne naturelle amène telle idée après telle autre. Chercher pourquoi notre esprit se rappelle telle chose ; c'est que nous avions tout à l'heure certaine idée qui avait avec la rappelée q.q. chose de commun. La partie commune de l'idée précédente a fait paraître la portion commune de l'idée qui l'a suivie et cette portion d'une idée a nécessairement attiré l'idée toute entière. Que dans un lieu je me rappelle le souvenir d'une personne vue dans ce même lieu, c'est évidemment le lieu qui me rappelle la personne, comme ailleurs la personne eût pu me rappeler le lieu. Si l'on nie ce fait la mémoire est inexplicable. La reproduction du passé ne peut avoir lieu qu'à l'occasion du présent. Ce ne peut être que la partie commune de deux idées, l'une actuelle, l'autre oubliée, qui inspire à l'esprit le souvenir complet de la notion oubliée.

Reproduction involontaire, —— volontaire. Même dans la reprod. volontaire il y a une partie involontaire, savoir le commencement.

Mais cette reproduction est de deux espèces ; elle est ou volontaire ou spontanée. On voit que dans tous les cas il y a une partie spontanée, l'apparition d'une partie commune à une autre idée. Souvent aussi la reproduction tout entière est spontanée ; mais souvent la volonté a besoin d'intervenir pour reproduire l'idée complète. A la vue d'une certaine idée actuellement en moi je vois apparaître un souvenir, mais encore incomplet ; q.q. fois je fais effort pour le faire paraître en entier, et cet effort n'est pas toujours heureux ; q.q. fois aussi tout le souvenir apparaît de lui même, spontanément et sans qu'il y ait besoin que la liberté intervienne.

Ainsi il paraît évident qu'aucun acte particulier de mémoire n'a lieu sans être déterminé par une idée précédente qui avait q.q. chose de commun avec l'idée, objet du souvenir. Toujours le commencement du souvenir est spontané, la fin en est tantôt spontanée, tantôt volontaire.

Pourquoi on n'entreprend pas de recherches sur l'association des idées.

Ici viendraient se placer naturellement des recherches sur l'association des idées relativement à la mémoire, et l'on montrerait comment de cette association naissent tous les préjugés, les fausses croyances et les mauvaises habitudes de l'esprit. Mais outre que ces recherches nous écarteraient long-temps de notre chemin, nous n'en pourrions tirer des résultats positifs et complets. En effet, quels sont les rapports qui unissent nos idées entre elles ? cette question ne peut être complètement résolue. Les idées s'unissent d'un nombre infini

On ne peut arriver à un résultat scientifiq. sur les rapports suivant lesquels s'associent nos idées.

de façons différentes; tantôt elles s'associent par leurs ressemblances, tantôt par leur opposition etc...
tantôt des circonstances qui ont accompagné la connaissance; et si nous avons évité d'énumérer toutes
les connaissances, comment pourrions-nous énumérer toutes leurs circonstances, tous les faits qui se
sont présentés avec elles? Cela serait nécessaire pour trouver tous les rapports que les idées peuvent
avoir entre elles; mais on voit que cette recherche ne conduira jamais à rien de complet ni de scientifique.

Qui a de l'esprit? — de jugement?

Ainsi, plus on a de facilité à saisir les rapports des choses, plus on a de mémoire, et en même
temps plus on a d'esprit. L'esprit est joint ordinairement à la mémoire, mais non le jugement;
car l'esprit consiste à saisir plus vite les rapports, et à en découvrir le plus grand nombre, le
jugement à les saisir plus sûrement et avec plus de vérité et d'exactitude.

Origine du manque de mémoire.

Le manque de mémoire peut s'attribuer à deux causes; d'abord à un défaut de pénétration pour
saisir les rapports, ensuite à une indolence de l'esprit qui ne se met pas en mouvement pour les saisir.

Association des idées, cause de beaucoup de préjugés.

De l'association des idées résultent en grande partie nos préjugés. Ainsi, dans l'enfance on a
associé dans l'intelligence l'obscurité de la nuit avec l'apparition des fantômes, l'idée de danger
avec l'idée de tel lieu; toutes ces craintes se sont fortement unies dans l'esprit de l'enfant, et quand
son jugement est formé, qu'il voit combien ces idées sont fausses et vaines, il ne peut se vaincre,
et reste sous l'influence d'une fausse alliance d'idées.

On peut expliquer, quoique d'une manière incomplète comment s'associent les idées. On montre
par quelle circonstance déterminante pourquoi il saisit une chose et non une autre; mais
comment il se souvient, comment il voit au delà du temps, dans le passé, comment il saisit
ce qui n'est plus pour lui, cela est inexplicable comme le sentir, comme le vouloir, comme le
connaître. Vous pouvez décrire les circonstances; mais vous restez autour du fait et n'arrivez
jamais jusqu'à lui; et comment pourriez-vous le définir? Le fait est indécomposable; il n'a pas
de cause, il n'a que des raisons suffisantes. Il faut donc s'arrêter à lui, et ne pas chercher à l'expliquer.

Le souvenir en lui même est indéfinissable, indescriptible.

Nous savons tout ce que nous pouvons savoir du souvenir; nous voyons à quelle occasion un objet
passé redevient visible à notre esprit; mais comment reconnaissons-nous que nous voyons cet
objet pour la seconde fois? Comment savons nous que nous nous souvenons? Chercher s'il y a

3e Question : Comment savons-nous qu'une idée reproduite est en effet reproduite?

Il n'y a pas de signe qui puisse nous la faire reconnaître.

dans l'objet lui même q.q. signe qui nous indique que nous l'avons vu. Chercher si la
connaissance elle même, la vue primitive diffère de la seconde vue; ni dans l'objet ni dans la
vision de la connaissance, ni dans la vision du souvenir vous ne trouverez de signe qui découvre
ce qui distingue la mémoire; que l'objet soit présent, je le vois, qu'il soit absent, je le vois
encore; dira-t-on que si au moment où je vois l'objet on le retire de ma vue je n'en ai plus
connaissance? Le signe cherché sera-t-il l'absence de l'objet, le silence des sons? Je ne le crois pas.
D'abord nous nous souvenons de choses qui n'ont jamais frappé nos sens; dans ce cas donc je ne
pourrai distinguer la connaissance du souvenir. Autre raison : vous me dites, au moment où je
ferme mes yeux ou que l'objet s'éloigne de mes sens, le souvenir de cet objet me reste, je le vois
toujours; mais il y a là cette différence que dans le premier cas mes sens sont en mouvement, je
vois l'objet, je le connais véritablement; dans le second cas je me souviens. Ce sont donc, au moins
dans ce cas les irritations de mes sens qui indiquent la connaissance première. A cela je réponds
que de ce que mes sens sont affectés il ne résulte pas que j'obtienne la connaissance pour la
première fois. Ainsi, j'ai connu ce corps par la sensation; je me replace dans les mêmes circonstances
sensibles, je croirai donc obtenir la connaissance pour la première fois; mais au contraire,
je sais fort bien et je reconnais que j'ai déjà vu cet arbre, je m'en souviens.

Autre explication.

Ainsi, je ne puis pas croire qu'il y ait dans la présence ou dans l'absence de la sensation un
signe qui me fait reconnaître le souvenir. Je ne le crois pas pour la connaissance du sensible, et
comment pourrais-je expliquer cette conscience dans la mémoire de ce qui n'est pas senti? Ce n'est
donc pas là qu'il faut chercher la distinction. Elle ne vient pas du visible, mais de l'invisible,
elle se fonde sur l'idée de temps. Lorsque je me souviens, j'ai non seulement la vue d'un objet,
la possession d'une idée, mais je sais encore que moi qui actuellement voit cet objet et poste
cette idée, j'ai déjà conçu l'un et l'autre dans un temps passé. Je reproduis l'idée du moi
connaissant l'objet, en même temps que celle de l'objet lui même. Mais tant que je ne vois que
l'objet et que j'oublie encore le moi, je ne puis distinguer le souvenir. Il me paraît une connaissance
jusqu'à ce que je me sois vu moi même connaissant dans un temps passé. Au moment où j'ai le
souvenir, j'ai connaissance de mon moi dans le moment actuel; en même temps je me souviens de moi
dans un temps passé; je le sens et je le vois; j'en ai la conscience et la connaissance; je ne confonds
pas le moi que je vois par la mémoire et le moi que je sens par la conscience, celui qui est
actuellement en moi et celui qui est en q.q. sorte en perspective. Mais ces deux moi qui me
sont connus de deux façons différentes ne sont pourtant qu'un seul moi; je vois le moi double, et
pourtant je sais et je sens qu'il est simple et identique. C'est la nécessité d'allier la simplicité et la
duplicité du moi qui me force à concevoir le temps. Sans cette nécessité l'idée du temps ne serait
pas; pour concevoir le temps, il faut que nous voyions des choses qui n'existeraient pas dans
temps. Voilà donc l'origine de l'idée de temps, et celle de l'idée de la simplicité et de l'identité du
moi. Il n'y a qu'un moi, et il y en a mille; il y en a autant que de parties dans le temps, et...
que c'est un moi qui dure identique à lui même. L'idée d'identité persistante est l'idée du temps
quand nous voyons tel objet lié avec l'idée du moi passé, nous reconnaissons que l'idée de cet objet
est un souvenir. Quand cet objet n'est lié qu'avec le moi présent son idée est une connaissance
c'est là le fait primitif et le dernier problème qu'il nous faudrait résoudre, si nous n'étions forcés
de le reconnaître insoluble. Comment le moi actuel se souvient il du moi passé? C'est là le fait
premier, simple, absolu, la loi suprême de l'intelligence, qui ne peut pas ne pas exister, et qui est
inexplicable. Elle même explique tous les faits qui en dérivent.

Conception du temps et de l'identité du moi.

C'est par cette vue du moi passé que la Mémoire se distingue de l'imagination. L'imagination
c'est la mémoire, mais la Mémoire non distinguée, ou plutôt la vue des objets autrefois reconnus
sans la vue du moi qui les connaissait. Souvent nous avons des idées qui ont peine nous laissent
d'être reproduites, nous croyons vaguement les avoir précédemment acquises, mais rien ne nous
l'assure parceque nous ne nous voyons pas les acquérant. dans le fait de l'Imagination nous
combinons des idées d'une manière nouvelle; nous ne faisons pas grande attention si nous ne
faisons que reproduire ou rappeler ces idées, ou si nous les acquérons à l'instant même. Il
faut faire un effort pour reconnaître qu'elles ne sont qu'un souvenir. Ainsi, un peintre qui a
l'idée d'un bel arbre, un poète qui imagine un drame, ne s'occupent guère à découvrir s'ils
voient pour la première fois, et pourtant tout en eux est mémoire; mais c'est une mémoire
inachevée, et à qui manque un de ses vêtements, la connaissance du moi passé. C'est un
terme moyen entre la connaissance première et la Mémoire. Bien souvent nous avons dans l'esprit
des idées, dont nous ne pourrions assigner l'origine. Je me représente la figure d'un homme
et je ne sais si c'est un souvenir. Tant que je ne puis me mettre en face de la figure, recevoir . . .

Distinction de l'imagination et de la Mémoire, fondée sur cette explication.

la connaissance pour la première fois, je ne pourrai assurer que je n'ai qu'un souvenir. Il faut donc pour constituer certainement le souvenir que le moi actuel ait la vue du moi passé. Quand je ne me vois pas connaissant, c'est toujours un souvenir, mais incomplet, et je ne peux affirmer que je me souviens, car il n'y a là rien que d'actuel; le passé n'y entre pour rien. J'ai expliqué dans quel fait précis naissent les idées du temps et de l'identité du moi; j'ai donc expliqué comment nous distinguons la mémoire de la connaissance.

Intelligence. résumé. Spontanée, inactive; réfléchie, active; antérieure à l'autre.

Nous allons résumer ce que nous avons trouvé de positif sur l'intelligence. Lorsque nous rentrons en nous mêmes, nous nous saisissons aussitôt dans cet état que nous appelons de connaissance; mais nous nous y trouvons de deux façons différentes. Tantôt nous sommes inertes et sans volonté; les objets viennent se manifester à nous, et nous n'allons pas les chercher. Tantôt notre liberté entre en action, et nous appliquons volontairement notre vue sur l'objet. Pour peu que nous réfléchissions sur cette première découverte de deux vues, nous voyons que nous ne pouvons connaître ce que nous n'avons pas encore vu, et qu'ainsi la vue spontanée précède la vue réfléchie.

I. Vue spontanée; sortes d'objets, connaissances, manières de connaître. Identité du connaître.

Nous allons successivement ~~[illegible]~~ examiner comment les objets nous apparaissent spontanément, ensuite comment nous nous y appliquons librement. L'intelligence se développant spontanément rencontre trois espèces d'objets, le monde interne, externe, et inobservable.

Trois espèces d'objets connus, trois connaissances, trois manières de connaître, et cependant le connaître demeure invariable. La différence est dans les objets et les conditions. Le monde interne est saisi, dès qu'il est. Le moi se développe, et dès lors il se saisit et tout ce qui est en lui. Si nous voulons constater quelle est la marche de l'intelligence dans ces trois vues, il nous faudra entrer dans plus de détails. Nous reconnaîtrons d'abord la grande différence qui existe entre la connaissance de l'inobservable et celle de l'observable. Lorsqu'un objet visible se manifeste, je le saisis comme un fait qui se présente de telle façon et aurait pu se présenter de telle autre, ou ne pas se présenter. Mais la réalité invisible est conçue par nécessité, et par conséquent notre intelligence ne peut faire autrement.

…nce dans la manière …naître l'observable …inobservable.

Aussi y a-t-il dans les notions que j'obtiens du visible et de l'invisible des différences considérables. La réalité visible me donne une connaissance contingente, c.a.d. qui ne me paraît pas plus nécessaire que ne l'était l'apparition même de l'objet. Mais l'invisible m'est apparu par nécessité; l'existence m'en semble nécessaire, et ainsi les notions de l'invisible sont nécessaires et absolues.

…rme des résultats.

…nce dans les …tions de l'observat. …ne et de l'…terne. …te différence tirée … continuité de …ne et de l'intermit… … de l'autre.

Autre chose sépare l'observation interne de l'observation externe. Indépendamment de la différence des conditions et des objets il y a une différence dans la vue elle même. On sent mieux qu'on n'exprime dans nos langues figurées et empreintes de matérialité ces mystères de la vue interne. Il y a dans l'observation de nous mêmes q.q. chose d'intime, d'immédiat, d'incontestable, de fort, de vrai, qui ne se rencontre pas dans l'observation externe. Il y a distance, il y a diversité entre moi et l'externe; il y a intimité entre moi et mon intelligence, entre moi et moi même. Nous sentons en nous que les deux vues ne sont pas identiques. Dans un cas, la barrière des sens nous arrête; dans l'autre rien n'est entre les deux termes de la connaissance. Autre raison: le moi a une conscience perpétuelle, inévitable, de lui même; il n'a qu'une connaissance accidentelle du dehors. Dès que nous sommes, nous connaissons; la connaissance externe suppose l'existence de q.q. chose autre que nous.

…nnaître est toujours … indéfinissable. … quoi se fonde-t-on … établir trois …res de connaître?

Mais au milieu de tout cela, le connaître reste un et indéfinissable. La seule ressource pour le faire voir, c'est d'indiquer ses conditions, et de marquer ses objets. C'est ainsi seulement et par la différence des objets que nous avons pu séparer trois formes du connaître. Cette division est arbitraire, en ce que le connaître est un et ne peut se partager. Elle est vraie et légitime dans

un autre sens, quand elle proclame trois facultés en la souche commune de l'Intelligence.

Obscurité des notions involontaires. D'où vient-elle?

Ainsi, la réalité invisible et les autres nous apparaissent sans que nous y prenions part, toutes ces notions involontaires sont obscures, et la cause de cette obscurité qui s'accorde mal av[ec] la nature même de l'intelligence doit se trouver, à ce qu'il paraît, dans les conditions matériel[les] de la connaissance. La position actuelle du moi dans le corps, voilà uniquement ce qui peut offusquer les lumières naturelles d'une force essentiellement voyante. Plus tard, quand on a ap[...] la clarté dans l'analyse on a attribué l'obscurité au contraire de l'analyse, à la synthèse. Cette appli[cation] n'explique rien. Car on ne voit pas pourquoi une nature intelligente verrait obscurément des obje[ts] nombreux. Toute autre application est également incertaine. Quel est l'office de la vue volontaire? S[i]

II.

Vue volontaire. Son office; elle prépare la vue spontanée et y aboutit. Elle ne change pas la vue intellectuelle.

elle ne produit rien, à quoi sert-elle? Sa fonction se borne à éclaircir l'obscurité de la synthèse et ce qui la distingue spécialement, c'est l'intervention de la Liberté. La liberté veut diriger l'intelligence sur un point, et l'empêcher de s'écarter au loin. Son but est d'éclaircir le compo[sé] primitif. Or, croyez-vous que ce soit l'intelligence en tant que libre qui aperçoit clairement chaque partie de l'objet analysé? croyez-vous que la liberté appliquée à la vue intellectuel[le] la change entièrement? Non, sans doute; l'intelligence libre ne peut pas plus vouloir voir l'ob[jet] en partie, qu'elle ne pouvait vouloir le voir en totalité. Mais la Liberté la dirige et l'arrête sur un point quelconque, et là elle attend que ce point lui apparaisse spontanément. Elle s'en [...] volontairement, mais elle le voit involontairement. L'oeuvre de la Liberté c'est d'ôter l'Intellig[ence] de toutes les parties qu'elle embrasse, et de la concentrer sur un seul point. Mais elle ne peut mettre de plus dans l'intelligence qu'il n'y en avait dans la vue primitive, et l'éclaircissem[ent] même des connaissances, la vue libre, se résout dans la vue spontanée.

Différence d'éclaircissement pour le visible et l'invisible.

Il y a entre la manière d'éclaircir les objets de l'observation et ceux de la raison la même diffé[rence] qu'entre la façon dont les uns et les autres sont vus primitivement. Quand l'Intelligence veut éclaircir le visible elle va librement et se promène sans contrainte sur chaque partie, et d'une cho[se] à l'autre. Ce n'est pas par partie, ce n'est pas avec la même indépendance, que s'éclaircit l'invi[sible] c'est par nécessité, et par une suite de suppositions que forme successivement notre esprit. Il ne [...] pas, il invente; il se dit, la chose peut être ainsi; il se demande s'il lui est nécessaire de l'adme[ttre] de telle ou telle façon, jusqu'à ce qu'il arrive à se répondre qu'il en est nécessairement ain[si] c'est donc par nécessité que l'intelligence conçoit spontanément l'invisible, et qu'elle en éclaircit ensuite la notion. Mais ce n'est pas par nécessité que les choses visibles lui apparai[ssent] elle ne voit pas nécessairement que les choses soient ainsi plutôt qu'ainsi. Au lieu d'essay[er] la nécessité de marcher par la supposition, elle parcourt tous les points d'un objet plac[é] devant elle et en fait l'histoire. Distinguons donc les deux phénomènes de l'éclaircissement.

Différence entre l'éclaircissement de l'interne et celui de l'externe.

Il y a aussi une différence entre l'éclaircissement de l'interne et de l'externe. Au début de ce [...] nous avons dû éclaircir ce sujet. Nous n'y reviendrons pas; mais puisque les avantages et les inconvéniens qu'on rencontre dans ces deux états diffèrent, il s'ensuit que l'éclaircissement des deux notions diffère. Il faut surtout laisser là avant d'entrer dans les secrets du monde intern[e] les images, les figures, les expressions, les idées du monde externe.

III.

Origine des methodes; pas de methode pour la vue spontanée.

Ici se présente la première methode dont la Logique ait à s'occuper. Point de metho[de] à imposer à la vue spontanée, puisque la methode naît de la volonté. Mais dès que la volonté prend possession de l'intelligence, alors on trouve des methodes que l'esprit même suit naturellem[ent]

thodes qu'on suit
turellement l'esprit.

En quoi consiste la
thode qu'on peut
poser pour l'acquisition
connaissances?
re méthode.

La première de toutes, les premiers procédés qu'emploie l'intelligence, c'est la décomposition et la recomposition. Cela est inévitable et n'a pas besoin d'être recommandé. En quoi consiste la méthode qu'on peut imposer à l'esprit? Tout consiste à le bien diriger, et à le conduire dans la voie qu'il suit de sa nature. Quand je sais comment mon esprit éclaircit et doit éclaircir toutes les connaissances, il faut que je tâche en toute chose de ne pas contrarier, mais d'aider sa marche naturelle. La méthode d'invention ou d'éclaircissement est de connaître comment nous procédons quand notre esprit invente, de constater comment va l'analyse. Les méthodes ne cherchent pas de routes détournées, et ne tracent pas des chemins inconnus; leur office se borne à veiller sur la marche naturelle que suit l'intelligence d'elle même, à empêcher les obstacles qui viennent l'en détourner. Telle est la première méthode; elle n'est pas la seule, et bientôt nous en verrons naître d'autres.

IV.
mmençons-nous par
d le visible interne,
sible externe, ou
visible, historiquement?

Nous avons montré comment la vue spontanée donnait toutes les connaissances et comment la vue volontaire les éclaircissait. Mais ici se présente une question intéressante: dans quel ordre historique ont dû se développer les trois vues de l'intelligence? Commençons nous par saisir l'interne, l'externe ou l'invisible? L'invisible est conçu à propos du visible; ainsi logiquement la raison doit suivre l'observation. Mais quand on regarde attentivement les choses elles mêmes, on voit que la raison doit accompagner l'observation; car nous ne pouvons tomber sur rien de visible, sans qu'en même temps nous ne concevions l'invisible, puisque nous avons montré que l'idée de l'un est impossible sans l'idée de l'autre. Ainsi historiquement la raison accompagne l'observation.

raison accompagne
bservation.

bservation interne
ble avoir précédé
bservation externe,
la vue spontanée;
contraire,
libre.

Il semble probable que l'intelligence a commencé par connaître l'interne. Dans l'enfance, des sens trop engourdis et des organes trop faibles empêchaient encore l'intelligence d'atteindre les objets externes; tandisque par cela seul que l'enfant existe, il a conscience de lui même. Mais il ne peut traverser la barrière du corps qu'après l'affermissement de ses organes et le réveil de ses sens. Ainsi, l'observation interne et en même temps la raison ont dû précéder l'observation externe dans la spontanéité. Dans la vue libre, au contraire, tout a dû se faire à l'inverse. En effet, l'enfant est d'abord attiré hors de lui; il n'a besoin que du dehors; il n'éclaircit donc que l'externe, et même combien d'hommes en restent là! Mais chez eux les notions de l'interne et de l'invisible se sont pourtant éclaircies, sans qu'ils l'aient voulu. Imparfaites et inaperçues dans l'enfant, une vue souvent réitérée les éclaircit peu à peu, sans jamais les faire arriver à une clarté complète.

V.
sformation des notions
visible, ascendante
scendante.
quoi elle consiste?
s, abstraction
paraison, généralisat.
ltats: idées général.
genre et d'espèce
ssifications.
s empiriques.

Comment se transforment les connaissances? Cette transformation est double, ascendante et descendante, inductive et déductive. Primitivement toutes nos connaissances sont individuelles et complexes. Le premier genre de transformation consiste à changer ces notions d'individuelles en générales, de complexes en simples. Cette opération se fait par trois moyens, l'abstraction qui dans un tout sépare une partie à laquelle elle donne une existence séparée; la comparaison, qui juge ce qu'il y a de commun et aussi de différent entre deux idées; la généralisation, qui renferme sous un mot une idée abstraite commune à plusieurs réalités. Ces trois procédés conduisent l'intelligence aux résultats suivants: à des idées générales, c.à.d. à des idées qui représentent une même qualité trouvée la même dans plusieurs individus; à des idées de genre ou d'espèce, qui renferment en elles mêmes la collection de plusieurs réalités semblables; à des classifications constituées par une suite d'idées de genre ou d'espèce, rangées entre elles, de sorte qu'on

descend du plus général au moins général, et que tout l'ensemble peut se comparer à une pyram[ide] dont le sommet est l'idée la plus générale, et qui se compose d'idées de moins en moins gén[érales]. Un autre résultat de ces premières transformations sont les lois empiriques qui témoignent de la concomitance de certains faits, et en vertu du pp[rinci]pe de causalité prédisent leur concomitance future.

Transformation des notions de l'invisible. — Différence.

Une opération analogue a lieu sur les notions de l'invisible; mais elle a cela de particulier qu'[elle] s'opère sans calcul, sans effort, sans transformations intermédiaires. Du moment où nous pen[sons] à la notion d'étendue, nous voyons qu'elle existe par elle même, et alors de particulière elle devient universelle; l'espace est conçu au lieu de l'étendue. C'est là une abstraction immédia[te] et soudaine. Entre les notions ultérieures ou transformations du visible et de l'invisible il y [a] la même différence qu'entre les notions primitives de l'un et de l'autre: les unes sont toujour[s] absolues sous toutes leurs formes, comme les autres toujours contingentes.

Dans les deux cas, la vue libre ne crée rien et se résout en spontanéité.

On remarque aisément que toutes ces opérations ne produisent rien. Voilà un résultat qui doi[t] maintenant paraître clair. Un autre résultat, c'est que toutes ces nouvelles formes que prennent [nos] idées nous apparaissent spontanément, ce qui donne à la spontanéité un domaine bien plus éten[du] qu'on ne le croyait d'abord. En effet, au lieu de régner exclusivement dans toute vue primitive, elle règne dans toute vue réfléchie, et on la retrouve même dans toutes les transformations d'[...] Si deux idées sont dans un rapport quelconque, je considère ces idées, et leur ressemblance et [leur] diversité m'apparaît spontanément. C'est ainsi que je découvre l'équation de la forme partic[ulière] et de la forme universelle de l'invisible. C'est ainsi que je trouve les lois empiriques, les généralisations, les idées abstraites. Tout cela se voit par la spontanéité; non que la liberté n'intervienne; mais elle ne fait que diriger l'esprit sur un point, qui dès-lors se manifes[te] involontairement à nous.

2e methode, pour l'éclaircissement.

C'est ici que nous découvrons la 2e methode; elle consiste à découvrir les procédés natu[rels] par lesquels l'esprit forme des idées de genres, les classifications, les lois empiriques. La marche de la nature, voilà toute la methode; la description et ensuite l'exécution fidèle des procédés par lesquels l'esprit s'élève aux généralités, c'est là ce qu'on appelle la methode inductive et ascendante. Lorsque l'esprit est arrivé à des idées générales d'une part et universelles de l'autr[e,] l'esprit redescend de ces lois générales ou universelles à des notions particulières; c'est là ce qu['on] nomme proprement le raisonnement. Il a deux procédés, la déduction, la démonstration.

raisonnement, deux formes.

3e methode, pour le raisonnement, déductive ou démonstra-tive.

En observant ces procédés on voit: 1° qu'ils sont improductifs; 2° qu'ils se résolvent dans la spontanéité; enfin ces procédés constituent une troisième methode descendante, déductive, ou démonstrative.

Intelligence. — Questions secondaires: témoignage des hommes, langage — du beau et du [...]

Intelligence. questions secondaires.

pourquoi nous n'avons traité que les plus importantes.

L'intelligence est si variée dans ses manières d'agir, et produit des resultats si compliqués qu'une année entière employée à développer ce sujet laisserait encore des questions à résoud[re]; ainsi, nous avons été forcés d'insister uniquement sur les plus importantes. Nous n'avons décrit que ce qu'il y a de plus intime dans l'intelligence, de plus purement intellectu[el]. Nous avons dû négliger q.q.s sujets importants, mais qui se rattachent de moins près à no[tre] dessein, comme le langage et le témoignage des hommes, et leur place est précisément au po[int] où nous avons laissé ce résumé.

I.
Temoignage des hommes.

Entre toutes les manières de connaître que nous avons décrites, il en est une qu'on

appelle le témoignage des hommes. Elle diffère des autres, mais elle s'y rattache, puisque ce sont toujours des faits observés à l'interne et à l'externe, ou des idées conçues par des raisons plus éclairées que les nôtres, qui nous sont appris ou communiqués. Nulle autre idée ne peut entrer dans l'esprit humain, et tout ce que leur témoignage nous enseigne se résout dans les trois sources indiquées. Mais la manière d'admettre ce témoignage, de se convaincre de sa vérité a des circonstances qui lui sont particulières. Il faut s'assurer d'abord que ceux dont on tient la chose communiquée ont été en position de la savoir; il faut reconnaître ensuite, s'il a été de leur intérêt de dire ou de taire la vérité. Ont-ils pu être trompés, ont-ils eu intérêt à nous découvrir ou à nous cacher la vérité. Voilà les deux conditions qui doivent nous ôter ou nous donner confiance dans le témoignage des hommes. Si le témoin n'a pu être trompé, ou, s'il est du moins probable qu'il n'a pu l'être, et d'un autre côté si son intérêt a été de me dire la vérité, j'accorde à ce qu'il me dit une confiance, qui ne peut jamais s'élever à une certitude absolue, et qui n'arrive pas même jusqu'à cette certitude contingente, qui accompagne toujours en nous la vérité d'un fait. Il est deux sortes de certitude, l'une absolue qui dérive de la conception, l'autre contingente qui naît de la vue contingente des choses. Les faits rapportés par un homme, et qui ont pu avoir pour lui l'une ou l'autre de ces deux certitudes ne peuvent avoir pour moi ni l'une ni l'autre, et deux espèces de doute viennent ébranler ma croyance; l'un qui naît de l'erreur où peuvent tomber tous les hommes, l'autre qui s'attache à leur témoignage lui-même. Aussi philosophiquement cette croyance est inférieure à toute autre espèce de croyance, et, q.q. certitude qui nous paraisse accompagner le témoignage, nous la concevons toujours comme moindre que toute autre certitude. Nous ne faisons qu'indiquer les diverses questions qui se présentent à l'occasion de cette manière de connaître et le genre de certitude qui la suit.

L'autre sujet, que nous avons négligé, est le langage. A l'entrée de cette grande question, il faut établir une vérité et réfuter une erreur. Le langage suit et ne précède pas les idées. On a dit que les idées venaient du langage, mais l'examen seul des faits prouve la fausseté de cette opinion. Certains mots, il est vrai, nous conduisent à des idées, mais ce ne peut être que quand nous possédons déjà un langage et des idées. Nous apercevons nettement que ce n'est qu'après avoir vu, senti, conçu que nous exprimons par des mots nos vues, nos sentiments, nos conceptions.

Une autre question se présente aussitôt. Comment les langues sont-elles nées? Étant admis que les mots suivent les idées, nous devons rechercher comment les mots ont pu être inventés. Là-dessus on a prôné beaucoup de systèmes. Ce qui paraît évident, c'est que d'abord nous avons vu les choses et qu'ensuite nous les avons désignées par des mots et par un même son. Comment a pu se faire la convention du langage? Cela s'explique aisément. En effet, on convient que les hommes possèdent un langage naturel. La figure exprime les passions; certains cris naturels sont une expression sentie de tous les hommes, et deux étrangers se comprendront sans les langues par leurs gestes, leurs signes, leurs physionomies, par certaines intonations de voix. Il y a donc une langue primitive. Son existence explique l'origine des mots artificiels. Autrement, toute langue est impossible.

La troisième question est celle-ci: quelle est l'influence du langage sur l'acquisition et le perfectionnement des idées? Beaucoup d'idées, non pas toutes, précèdent le langage. Les idées des choses sont nées avant les noms qu'on leur a donnés, et nous avons dit que les idées primitives des choses contenaient tout ce que l'homme peut savoir, et sous ce rapport toute idée précède le langage. Mais il faut pourtant distinguer les idées complexes et obscures, les notions primitives,

des idées abstraites, claires, ultérieures, qu'en tire l'intelligence. Or, ces idées ultérieures n'eussent pu être
obtenues la plupart sans le langage; c'est le mot, non qui fait, mais qui constitue l'idée
abstraite. Votre esprit a saisi une qualité indépendamment du langage et ainsi il a fait abstraction;
mais si vous ne consacrez, si vous ne réalisez cette abstraction par un mot, la qualité séparée va
se confondre avec le tout, sitôt que vous l'aurez perdue de vue, et ainsi l'abstraction n'existe
que passagèrement; les mots viennent donc au secours de l'intelligence. Tous les avantages que t
l'intelligence du langage peuvent être constatés et décrits; mais cette recherche demande beaucoup de
temps. D'ailleurs elle a été complètement faite par l'École française. Malheureusement cette école
pensé que sans le langage les hommes n'auraient pas d'idées. Cette grave erreur supprimée des écrits
de Condillac, de Cabanis et autres, il restera beaucoup de choses vraies et utiles.

4° Inconvéniens du langage, dérivant de ce que: 1° un mot ne signifie pas la même chose pour toutes les intelligences; 2° l'emploi du langage nous éloigne de la réalité et nous dispense de l'observer. Nous combinons des mots, croyant combiner des choses, et nous imposons à celles-ci des abstract. des imaginations; 3° dans le langage les choses perdent leur couleur naturelle.

Si le langage aide l'intelligence, il est aussi des erreurs qui dérivent non pas de son abus, mais
de son usage, de sa nature même, de la différence qui se trouve nécessairement entre les choses elles
mêmes et les signes qui les représentent. Ainsi, un objet est toujours composé pour notre intelligence d'un
assemblage de qualités diverses; la notion en est complexe, et contient plusieurs idées particulières, qui
peuvent ensuite être vues librement et considérées à part. Pour exprimer ce multiple, on emploie
un seul son, un seul mot; or, cherchez ce que ce mot représente dans les intelligences, et vous verrez
que dans l'une il exprime la moitié de l'objet, dans l'autre la millième partie, et qu'un grand nombre
d'esprits ne comprennent sous ce nom unique rien qui ait rapport à l'objet lui même. Maintenant
faites que toutes ces intelligences si diversement affectées par ce mot puissent s'entendre, et vous
aurez fait l'impossible. Un autre vice attaché à l'usage des langues, c'est l'inclination qu'elles
nous donnent pour combiner ensemble les idées des choses sans combiner les choses elles mêmes.
Nous nous servons des mots pour établir entre les objets indépendamment d'eux mêmes des égalités
imaginaires, et partant de ces rapports qui n'ont pas de réalité, nous en tirons de fausses conséquences
avec une effroyable légèreté. Comme chaque mot ne représente que des idées vagues, des idées de
choses que nous n'avons pas vues ou que nous avons mal vues, nous voyons dans le langage
ce qui nous convient le mieux, puis nous attribuons impitoyablement à la réalité ce que nous
avons cru voir dans les mots. Si nous n'avions pas des mots qui vinssent remplacer dans notre
esprit les objets eux mêmes, pour comparer ces objets nous serions forcés de voir complètement
chacun d'eux et de reconnaître les rapports réels qui les unissent; nous serions contraints de
tirer nos jugements et nos raisonnemens de la réalité elle même. Loin de là cette habitude de
prendre pour les choses les mots nous éloigne continuellement de la vérité et nous jette dans
l'abstraction. Les idées représentées dans le langage perdent leur couleur naturelle. Il faut que
variété infinie des choses se plie et se dénature pour se renfermer dans les bornes étroites des langues,
et ainsi de toutes façons des rapports incomplets unissent le mot et la chose. Mais sans nous
occuper des différences, nous croyons voir l'objet dans le mot, nous pensons combiner la réalité
quand nous jouons avec les signes qui la représentent, nous pensons savoir beaucoup de choses, quand
nous savons beaucoup de mots. Lorsqu'on tira du réel, on lui imposa le langage, les mots
alors pouvaient avoir un sens complet; mais pour leur rendre cette signification primitive, il
faudrait refaire toute la langue. Ici se montre la différence qui sépare les esprits spéculatifs et
les esprits observateurs. Les hommes rapprochés de la réalité, et qui la regardent combinent sans
doute moins d'idées que ceux qui travaillent sur des idées déjà acquises et sur des abstractions

Différence entre l'homme spéculatif, et l'homme observateur.

réalisées, parcequ'il est plus facile de remuer les mots que d'observer les choses; mais ils voient plus de vérités; ils sont exposés à beaucoup moins d'erreurs et raisonnent avec plus de justesse. Ceux qui sont habitués à traiter avec les mots se trompent sans cesse dès qu'ils sont en face des choses et des hommes. Ceux qui ont vécu avec les hommes et observé les choses trouvent moins de mécomptes dans leurs calculs. Tous ces inconvénients viennent de la différence qui existe entre le mot et la chose signifiée; pour leur échapper, il faut revenir à la nature et faire renaître en soi la vue de la réalité.

Après avoir indiqué ces quatre questions ppales sur le langage, s'il a précédé les idées, comment il est né, quels avantages, quels inconvénients il apporte dans l'acquisition des connaissances, nous en revenons au résumé des faits intellectuels.

III.
…ond sur la Mémoire.

Nous avons montré comment les idées s'éclaircissaient, comment elles se transformaient; il nous reste à parler de la mémoire; elle a ses règles et sa méthode, comme toute l'intelligence libre.

…moire involontaire — volontaire. …emblance, différence.

On rappelle les connaissances oubliées à l'aide ou à l'occasion des idées actuellement présentes. Si une partie seulement de la connaissance rappelée se découvre, l'intelligence volontaire essaie de rappeler tout le reste par un effort qui n'est pas toujours heureux; mais si tout a paru spontanément, l'intervention de la volonté est inutile et n'a pas lieu. Lorsque la liberté intervient, il faut remarquer qu'elle ne fait que diriger la vue. Ce n'est pas volontairement que l'achèvement du souvenir se produit; notre regard étant dirigé sur telle partie inconnue, mais que fait soupçonner la partie connue, le souvenir se complète spontanément. C'est la liberté qui réveille la spontanéité; mais en fait même de la vue est spontané, en sorte que la spontanéité finit par être la source unique de toutes les connaissances; seulement elle se déploie de deux façons, ou d'elle même, ou précédée de la liberté. Le fait important de la mémoire, c'est la liaison qui existe entre l'idée présente et l'idée passée, c'est l'association qui par l'une reproduit l'autre. Or, cette association ne dépend que de nous; nous pouvons toujours associer et subordonner nos connaissances les unes aux autres, nous pouvons donc affermir et augmenter notre mémoire. Il y a donc pour le souvenir deux méthodes, l'une naturelle, l'autre artificielle. La première consiste dans les rapports qui unissent les choses indépendamment de nous et de notre volonté: la seconde résulte de rapports arbitraires que nous pouvons volontairement établir entre nos idées. Ainsi, arranger, enchaîner nos idées ou par des liens naturels ou par des moyens artificiels, voilà toute la méthode mnémonique.

…importance de la …moire: association …s idées.
…là méthode mnémonique.

…lication de la …été des mémoires.

Cette association des idées explique la variété des mémoires. L'une reproduit mieux les faits visibles, une autre les idées rationnelles, une autre les raisonnements, ou les sons ou les lieux. Cela vient de ce que chaque intelligence considère plus attentivement une chose particulière. L'esprit porté à voir dans tous les faits la liaison de causalité aura une mémoire plus rationnelle; enfin selon le genre des idées que j'associe le plus volontiers ma mémoire se portera ppalement sur ces idées, et comme nous avons dit que toutes les associations de nos idées dépendent de nous, il s'ensuit que nous pouvons à notre gré former notre mémoire. La méthode mnémonique n'est donc, comme toutes les autres méthodes, que l'observation et la copie des procédés naturellement suivis par l'intelligence.

Tels sont les ppaux résultats incontestables que nous avons trouvés sur l'intelligence. Nous devons maintenant parler d'un fait qui ne fait pas partie de cette étude, mais qui est à côté d'elle, et que beaucoup de ppes y ont compris.

IV.
…tions du juste, …au, et du vrai. …ne ni l'autre …artient à l'étude …intelligence.

A propos de certaines notions nous concevons le juste. A la vue de certaines réalités nous concevons le beau, à la vue de toute réalité nous concevons le vrai. Ces trois choses ne sont pas contenues dans l'étude de l'intelligence, et la vérité qu'on a voulu surtout y comprendre n'en fait pas plus partie que toute autre connaissance. A mesure que nous voyons ou des choses internes, ou des choses externes, ou des choses invisibles, nous concevons que notre connaissance est vraie, que ce que

nous voyons et comme nous le voyons. Cette conception s'appelle une croyance. Concevoir le vrai,
croire, et parceque on a fait des noms séparés pour cet acte de l'esprit, on a pensé que l'acte
lui même était distinct de tous les autres. Mais de la même manière que nous concevons le v
nous concevons le juste et le beau, et toute réalité invisible.

Le vrai doit être étudié dans la Logique, le beau dans l'esthétique, le juste dans la Morale.

Si l'on comprend dans la science de l'esprit humain l'étude du vrai, au même titre il y faudra
comprendre celles du juste et du beau, celle de toute chose invisible, et si l'on y rattache les notions
l'invisible, il y faudra comprendre les idées du visible; car les unes n'ont pas plus le droit que
autres de faire partie de la science. Ainsi, en faisant la science du moi, on fera toutes les scienc
on se jetera dans un océan de recherches, on étudiera non plus le moi, mais le monde. On
conçoit la fausseté et l'impossibilité d'une telle marche; on conçoit qu'il faut laisser s'ache
dans la route qui leur est tracée les sciences de chaque réalité. Que la Logique traite de la vé
l'Esthétique de la beauté, la Morale de la justice; que la psychologie s'occupe de ce qui est le mo
le développement du moi. Ainsi se bornent d'elles mêmes toutes les sciences; ainsi elles se posent
mutuellement leurs limites; mais ce qui trompe les pphes et leur a fait attacher la concept
du vrai à l'étude de l'esprit, c'est l'universalité de la concomitance de la conception du vrai
avec la notion. Là est la source de leurs erreurs; donnons une idée de la Logique.

Idée de la Logique. Intuition. — vérité intuitive. jugement. — Conception de l'universalité de la vérité des choses vues par l'intelligence.

Soit que l'objet de ma connaissance m'apparaisse par nécessité ou par contingence, je suis forcé
concevoir que ma connaissance est conforme à la réalité des choses. Il m'est impossible de ne pa
accorder ma confiance à cette idée naïve où je n'ai rien mis du mien, de n'y pas croire. Cette
croyance inévitable, absolue, est une révélation rationnelle de la vérité à propos de la connaissa
Ainsi, à propos d'un corps je conçois l'espace. Cette vue première de la vérité s'appelle intuit
cette vérité ainsi conçue s'appelle vérité intuitive, et l'homme n'en connait pas d'autre. Je

3 origines de l'erreur.

me demande bientôt pourquoi je crois à la vérité, quel droit j'ai de m'établir juge entre la
chose et ma connaissance. Aucune raison ne peut justifier cette conception du vrai, sinon la
nécessité où je suis de l'admettre. Je ne puis prouver ma croyance, et pourtant j'y persiste,
j'affirme qu'elle est absolue. L'intuition ainsi transformée prend le nom de jugement. Si maint
j'élimine toutes les circonstances particulières qui m'ont fourni l'intuition et le jugement, la
vérité prend une forme universelle; je conçois que toute vue naturelle des choses est nécessairem
vraie. Ainsi, la conception du vrai subit les mêmes transformations que toute conception de l'in
Elle n'en diffère que par les noms particuliers qu'on lui a imposés. Mais si toute connaissance
conçue comme vraie, qu'est ce que le faux, et comment le concevons-nous? Toutes les fois que
notre intelligence est abandonnée à elle même et que la connaissance lui arrive spontanément
nous croyons à la vérité de cette connaissance; cela est inévitable. Mais dès que nous voulon
connaître, notre liberté peut introduire le faux, la connaissance peut se fausser en s'éclairciss
non que l'éclaircissement lui même qui est l'œuvre de la spontanéité puisse introduire d'erreu
mais la liberté peut mal diriger nos regards, elle peut les arrêter trop long-temps sur u
point et trop peu sur un autre; elle peut suivre une marche contraire à celle de la nat
et déranger l'harmonie de l'ensemble; enfin impatiente de tout voir notre intelligence peut
substituer à la partie encore obscure et aux idées non éclaircies des idées précédemment obten
c'est là ce qu'on appelle le danger de l'imagination. C'est contre tous les vices de la vo
que veulent nous prémunir les méthodes. Ainsi trois façons de dénaturer la vérité primit

ou l'éclaircissement est incomplet, et des parties sont oubliées; ou le jour est inégalement distribué et les diverses idées particulières ne sont pas dans leurs proportions naturelles; ou l'imagination trompée par le rapport d'idées précédemment obtenues et de celles sur lesquelles elle travaille maintenant remplace l'inconnu par le connu.

Alors sachant bien que nous avons pu altérer la vérité, nous doutons et nous craignons le faux et le seul moyen que nous ayons pour nous convaincre de la vérité de nos idées transformées et éclaircies, c'est de comparer cette vue ultérieure et douteuse à la vue primitive et certaine: si l'une est conforme à l'autre, la vue ultérieure est vraie; sa vérité n'est qu'un reflet de la vérité primitive.

Les hommes qui voient, mais qui n'éclaircissent jamais leurs idées, ne doutent jamais; et en effet le doute ne peut jamais commencer qu'avec la science. Mettre en doute la vérité ultérieure, ce n'est que douter si la liberté a bien ou mal dirigé l'intelligence. Mettre en doute la vérité primitive, c'est douter de l'intelligence elle même. L'intelligence voyant spontanément, c'est l'intelligence dans sa nature et dans son essence échappant à sa position actuelle et redevenant elle même; l'intelligence voyant librement entre dans l'actuel et retombe dans l'imperfection attachée à ce qui est de la terre. Mais quand, avançant dans la transformation des connaissances et s'écartant de plus en plus de la vérité primitive, elle la perd enfin tout à fait de vue, je ne sais plus à quoi elle se confie; elle ne voit plus qu'un raisonnement, elle semble admettre que la liberté est infaillible, elle n'a plus de certitude. Je crois à la chute des corps, parceque la vérité m'en est nécessairement apparue sous cette forme primitive, mais la loi d'attraction m'échappe bien qu'elle en soit une conséquence; pourtant j'y ai confiance, parceque cette foi se rattache à la foi primitive que j'ai dans mon intelligence. Comme je l'ai toujours trouvée vraie dans le ppe, je la suppose toujours vraie dans la vue ultérieure; ce n'est là toutefois qu'une supposition.

Ainsi naît la vérité; elle s'attache à la perception primitive; mais elle perd de vue successivement cette vue première sous les formes qu'on lui a fait revêtir, et ainsi naît la fausseté, qui ne peut jamais se rencontrer que dans la vue ultérieure. Là se montrent les contours de la Logique. La Logique examine ces deux grandes questions: d'abord si l'on peut se fier à l'intelligence humaine, et si cette foi est légitime. De cette première question sort la condition de l'autre partie de la Logique. En effet, s'il est prouvé que l'intelligence humaine soit vraie dans son ppe, on peut chercher les moyens d'arriver à la vérité. Si l'intelligence est fausse et trompeuse de sa nature, cette recherche devient impossible et inutile. La véracité de l'intelligence une fois admise, on s'occupe de constater les procédés naturels de l'esprit, et l'on en tire des règles que doit suivre la liberté dans la direction de l'intelligence. Ainsi premièrement y a-t-il de la vérité? secondement comment la trouve-t-on, ou plutôt comment la conserve-t-on dans les connaissances ultérieures? La première question est toute de spéculation et de conjecture; la seconde donne lieu à de longues observations, et à d'importantes conséquences, parceque la connaissance des procédés naturels doit conduire l'esprit à les suivre. L'une est toute rationnelle, l'autre est partie psychologique, puisqu'elle demande une soigneuse observation, en partie rationnelle, parcequ'il faut que l'esprit conçoive la nécessité des procédés observés et qu'il s'habitue à les suivre. Tel est le double but de la Logique.

Nous croyons notre intelligence vraie dans la spontanéité; nous la croyons donc vraie dans toute connaissance, puisque toute connaissance est obtenue par la spontanéité; la fausseté ne peut venir

que d'une mauvaise direction. De là naît la foi en toutes nos connaissances, en toute l'intelligence humaine. De là naissent toutes nos croyances. Il en est pourtant qui ne pu[issent]

Explication de la croyance à la divination, à la magie, aux sortilèges.

s'expliquer ainsi; par ex.: de tout temps les hommes ont cru à la divination, à la mag[ie] aux sortilèges; ils reconnaissaient de telles choses comme au dessus de leur intelligence, ils savaient bien qu'elles étaient de même supérieures à toute intelligence faite comme l[a] leur. Comment donc pouvaient-ils ajouter foi à toutes ces merveilles; c'est que nous av[ons] conscience que nous n'atteignons qu'une partie de la vérité, et en même temps nous concevons qu'une autre intelligence puisse en découvrir plus que nous. Si donc un hom[me] croit aux révélations d'un devin, c'est qu'il se persuade qu'il a une intelligence supér[ieure] dès-lors il admet tout et trouve du plaisir à croire des choses incroyables. Mais si vous démontrez que le devin n'a qu'une intelligence égale à la sienne, vous lui ôtez sa croyance et détruisez tout le merveilleux de la magie.

Retour. – Coup d'œil sur ce qui reste à faire.

Avant de passer à la Volonté, rappelons ce que nous avons fait. Il fallait connaître ce qu'était l'homme et faire la science de la nature humaine; avant d'étudier l'homme, il fall[ait] savoir ce qu'il était. La première question a été celle-ci: qu'est ce que l'homme? Nous avo[ns]

Notre point de départ.

Ce que c'est que l'homme. Le moi?

La science du moi?

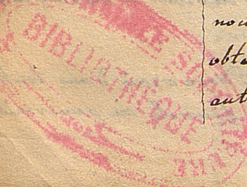
remarqué que toute connaissance humaine part d'un même ppe, l'intelligence. Si donc il p[eut] y avoir en nous q.q. idée de nous, elle découle de notre intelligence. C'est donc à elle que nous nous sommes adressés. Nous lui avons demandé: qu'est ce que l'homme? Elle nous a répondu que l'homme était dans ce que l'intelligence appelle moi, dans ce q.q. chose qui trouve et qui reconnaît l'intelligence, et qu'elle distingue des autres choses qu'elle appelle non-[moi]. L'intelligence étant la seule source de connaissance, il faut ou s'en passer, ou les recevoir d'elle, la croire. C'est sur son attestation que nous avons reconnu le moi dans un ppe qui n'est pas l[e] corps. Quand nous demandons si les actes émanés de ce ppe sont l'homme, l'intelligence dit que [oui], elle fait la même réponse sur les phénomènes qui ne viennent pas de nous; l'intelligence [dit] de même que le corps n'est pas nous. Ainsi l'étude de la psychologie a trouvé son point de dépar[t] dans la détermination de ce que nous appelons l'homme. C'est le moi; ce n'est pas une chose mystérieuse ou introuvable; elle est nous, voilà sa nature intime; mais on la découvre, elle se trahit par des phénomènes. Dans les objets extérieurs nous distinguons deux parties, l'une incompréhensible, qui est l'objet lui même, l'autre assemblage d'attributs, de qualités que nous saisissons. Pourquoi en serait-il autrement de l'objet de la psychologie? Le moi se révèle par des phénomènes. Là réside la science du moi; elle est donc aussi facile que toute autre science. Tout[e] la différence est dans l'objet.

Sa circonscription, sa certitude, sa méthode.

Tel a été notre point de départ. Ainsi, nous avons tracé la circonscription de la science et égalé sa certitude à celle des autres sciences. Ensuite nous nous sommes demandé comment nous procéderions pour déterminer les attributs du moi, comment nous arriverions à la connaiss[ance] de ce qui est moi.

Le moi est-il connaissable?

1ère question: le moi est-il connaissable? Nous n'avions constaté la certitude que dans le cas où la science serait possible; or, non seulement nous l'avons trouvée possible, mais en[core] nous avons trouvé que l'intelligence avait du moi une connaissance supérieure à celle qu'il obtient du dehors. Puisque nous nous savons à chaque instant, elle est plus possible que tou[te] autre science; il ne s'agit que de l'achever ou de l'éclaircir; ce résultat est fondé sur l'observatio[n]



[F]ait observé : mouvem. [per]pétuel, le moi subsistant. [D]e là deux études : 1° des [ac]tions, produites et reçues ; [2°] des caractères du moi [ind]épendam. des actions. Nous avons commencé [par] l'étude des phénomènes. [P]ourquoi ?

[Trois] groupes de phénomènes. [con]tinuellement mêlés. [Com]ment l'analyse en [vien]t-elle à la séparation ?

[Le] moi est une force. [Il] reçoit des sensations [comme] irritable, elle [ré]agit par la passion. [Il] reçoit la manifest[a]tion des choses, et y [rép]ond non plus fatalem[ent] [ma]is librement par [l'at]tention et la reflexion.

la plus facile à faire. Demandez à un homme quelconque si tel objet est en lui, il dira que non ; donc il se sait et ce qui n'est pas lui. Si vous lui demandez ce qu'il est, il vous répondra : je ne le sais pas, et pourtant il le sait ; il ne le sait pas, parcequ'il ne peut pas le dire, il le sait puisqu'il se distingue de tout ce qui n'est pas lui. Tout homme a une conscience obscure, et on ne peut pas appliquer ce que l'on n'a pas analysé. L'analyse, c.a.d. la reflexion libre appliquée à l'objet moi, tel est l'instrument dont nous avons dû nous servir et dont nous nous sommes servis. Nous n'avons fait qu'éclaircir la conscience.

Le premier fait découvert en nous, ç'a été un mouvement perpétuel ; il apparait à la reflexion, et on ne peut d'abord en démêler la confusion ; bientôt il se précise. Une action part de nous ou aboutit à nous, voilà les deux faits ppaux. Le moi subsiste indépendamment des actes et de ces modifications. Deux études donc : étude de l'action produite par nous, et de celle produite sur nous ; étude des caractères indépendamment des actions. Nous avons commencé par l'étude des phénomènes, et nous nous sommes fondés sur ce ppe qu'il faut toujours partir de ce qu'il y a de plus extérieur pour arriver à ce qu'il y a de plus intérieur. Dans toute étude nous découvrons d'abord ce qu'il y a de passager, de visible pour arriver à ce qu'il y a de caché et d'absolu.

Les phénomènes se sont distingués en trois groupes. Sans doute tout se mêle et se confond, mais pour les connaître l'analyse est obligée de les séparer, et, comme elle doit s'éloigner le moins possible de la vérité, nous avons mis ensemble ce qui se ressemblait et séparé ce qui était différent. Nous avons commencé par les phénomènes sensibles, puis nous sommes passés aux phénomènes intellectuels ; nous avons trouvé que la force moi n'y prenait pas plus l'initiative que dans la sensibilité. Cependant dans le rapport intellectuel il y a plus d'activité que dans le rapport sensible. Nous sommes éveillés, mais non pas actifs d'une manière productive dans le connaître ; nous ne sommes pas endormis comme dans l'état sensible. Voir, ce n'est pas agir, et ce n'est pas non plus être inactifs. Les choses étant en face de notre intelligence, elle en reçoit une manifestation obscure ; c'est alors que la Liberté vient diriger l'intelligence, éclaircir et transformer les notions primitives. De plus, l'intelligence peut rappeler les connaissances oubliées. Après l'intelligence se présentent les phénomènes volontaires. Je vais en donner une idée rapide.

Le moi est une force, ou, pour mieux dire, un ppe unique ; l'intelligence l'atteste et nous devons le croire. Ainsi, le moi est un ppe simple ; sa nature est la force, et non l'inertie comme celle de la molécule matérielle. Si malgré son activité il sent, nous avons montré comment cette passivité ne détruisait pas son activité, et de plus comment une chose inerte ne pouvait sentir. La sensation ne contredit donc pas la simplicité du moi. L'essence du moi, telle que l'annonce la conscience est d'être une force continuellement active et développée. Or, des circonstances différentes caractérisent ce développement de la force. Le moi rencontre tout d'abord des forces opposées qui produisent en lui des sensations. De là résulte un mouvement réactif et fatal, la passion. Une autre capacité qui ne contredit pas non plus son activité. Un objet sans le choquer se manifeste à lui ; l'intelligence étant un caractère de la force moi, comme l'irritabilité, le moi répond mais librement à cette manifestation des objets par l'activité intellectuelle, l'attention, la reflexion. Les choses se manifestent à elle parcequ'elle est intelligente, mais elle est à portée de les éclaircir ; alors elle voit de son propre vouloir, elle va éclaircir les choses. On voit que cette force simple reçoit, en tant qu'irritable des sensations, en tant que voyante des connaissances. La force répond fatalement à l'irritation par la passion,

3e manière d'agir de la force-moi. Elle donne le mouvement au corps.

1re question à resoudre : comment le moi agit il sur le corps ?

2e : qu'est ce que le vouloir ?

3e : comment le moi peut il être fatal et libre ?

4e : différence entre vouloir et agir.

5e : question des motifs.

librement à la manifestation des objets par un mouvement intellectuel. Voilà les deux points de v
que nous avons considérés. La force fait autre chose, la force se met en mouvement pour ébranler
corps, elle agit par son moyen ; voilà un troisième acte de sa puissance. C'est ce nouvel acte qui
d'abord fixer notre attention ; puis, quand nous aurons montré comment le moi agit sur le
corps, nous nous demanderons comment naissent en lui les mouvements qu'il n'a pas voulu
produire, et ceux qu'il a voulus. Là nous arriverons à la Volonté. Qu'est ce que le vouloir ?
voilà la question qui suivra immédiatement celle de l'action du moi sur le corps. Il y a trois ou qu
degrés différents dans le développement de la force moi. D'abord, réaction fatale à l'irritation ensu
spontanéité, puis volonté. La Volonté, le développement le plus énergique de l'activité et la puissa
du moi sur lui même arrivée à son plus haut degré. Il y a des traces de cette puissance dans
mouvement spontané, il n'y en a pas encore dans la réaction sensible. Nous expliquerons
comment le moi peut être fatal et libre, comment ces deux choses s'allient par la spontané
Là naitra une grande question, celle de la nécessité et de la liberté ; il s'agit de savoir si l
force moi s'appartient à elle même, ou si elle appartient à une autre force. On verra qu'on
été exclusif des deux côtés ; que le moi est tantôt libre et tantôt esclave, et qu'il y a des cas
il occupe une position intermédiaire. Nous distinguerons aussi la nécessité à laquelle le moi es
soumis de cette autre nécessité différente des choses externes. Enfin, nous verrons dans la question
la Liberté proprement dite la différence entre vouloir et agir. La question de la Liberté et de la
nécessité viendra après les faits. Une autre question est de savoir comment le moi libre ne peut
cependant disposer de lui même sans y être déterminé. En effet, il y a toujours q.q. chose
d'antérieur à la volonté, un motif. Énumération des motifs. — Examen de leur action.

Ainsi, à l'une des extrémités du phénomène volontaire nous apparait le problème de la
communication du moi avec le corps. Comment l'esprit agit-il sur le corps ?

En partant des barrières du corps où va expirer l'action du moi, et nous élevant par
une suite de questions jusqu'au moi lui même, nous arriverons à la question des motifs.

Tel est le champ à parcourir et telle est la place qu'il occupe. Après avoir ainsi décr
le phénomène volontaire, nous arriverons au moi lui même avec ses caractères absolus et perma

Volonté. — Tableau de l'activité humaine.

Description des trois manières d'agir du moi dans la passion, dans la connaissance libre, et dans la volonté.

L'activité humaine se manifeste principalement par l'intelligence et les mouvements du corps. La
volonté humaine se manifeste uniquement par ces deux actions, mouvoir le corps et diriger l'espri
là se borne toute sa puissance ; mais là ne se borne pas notre activité, la passion est aussi une
action. Ainsi de trois actions que produit le moi, deux seulement, celle de l'intelligence et celle
du corps peuvent être volontaires. De ces trois manifestations de l'activité deux ont été étudiées ; nous
avons vu que la sensation était la cause occasionnelle et le moi la cause productrice de la
passion. Les parts sont plus difficiles à faire dans la connaissance spontanée ; mais bientôt la
connaissance libre, s'empare de l'intelligence, et veut. Nous sommes arrivés à cette troisième act
les mouvements corporels, où la volonté se montre encore plus évidente et plus forte. Ici nous
voulons connaître ce que c'est que la volonté et la spontanéité qui la précède, la liberté, en vertu
de laquelle le moi se détermine, et ainsi nous arrivons à cette partie de l'étude du moi où nous
remonterons à la capacité que le moi a d'éprouver et à sa faculté de produire, où connais
toutes ces actions, nous rechercherons leur principe. Enfin il nous restera à étudier le moi en lui m
dans ses caractères absolus.

I. mouvemens corporels ordonnés par la volonté. deux espèces : independ. du moi, qui reconnait pouvoir les produire; avoués par le moi; il accepte la responsabilité.

Il ne nous reste plus, pour épuiser les actes qui partent du moi qu'à examiner les mouvemens corporels ordonnés par la volonté; nous allons indiquer les principaux points de cette étude, et alors nous aurons à observer les facultés elles mêmes qui produisent, les capacités qui éprouvent. Dans les corps nous distinguons des mouvemens de deux espèces; les uns apparaissent au moi comme indépendants de lui, il reconnait qu'il ne peut les produire, il désavoue hautement la part que q.q.s uns ont voulu lui donner dans leur production. D'autres actes sont reconnus par le moi comme produits par lui; il se les attribue, il s'en reconnait responsable, il accepte les reproches comme les éloges qu'ils peuvent lui attirer. Tels sont les mouvemens du bras, du pied. Mais s'ensuit-il pour cela que le moi produise directement ces actions? Ceci est douteux. Cependant nous voyons dans certaines circonstances que pendant la fièvre le bras d'ordinaire soumis à la volonté devient l'instrument d'une force qui n'est pas nous, et qui s'en sert malgré nous ou à notre insu. Il y a donc dans les membres soumis à la volonté q.q. chose susceptible de se mouvoir, pourvu qu'une autre force vienne l'éveiller. Cette force est généralement la volonté; q.q. fois c'est une autre force; toujours est-il que voilà deux questions distinctes, la première qui nous semble résolue par le moi lui même : n'y a-t-il pas dans le corps une foule de mouvemens sur lesquels le moi n'a pas d'influence? La seconde sur laquelle le moi se tait : les mouvemens volontaires sont-ils produits directement par le moi lui même, ou bien y a-t-il une force secondaire, qui exécute les ordres de la volonté? Là finit l'étude des mouvemens du corps et au delà nous entrons dans un monde extérieur non seulement au moi, mais à la matière même qui l'enveloppe.

Ces derniers sont ils produits directement par la volonté, ou charge-t-elle de l'exécution une force secondaire déléguée?

Nous passons à cette autre partie de la science qui regarde le principe de notre triple action, la puissance. Le mouvement passionné étant toujours fatal doit être distingué du mouvement intellectuel et du mouvement corporel, qui tombent tous deux sous la direction de la volonté.

II. Trois degrés dans la faculté de connaître sous le rapport de l'activité; simple réceptivité; spontanéité; liberté, volonté.

Nous examinerons d'abord comment la volonté détermine l'un et l'autre. En étudiant l'intelligence, nous avons étudié deux actions intellectuelles, l'une spontanée, l'autre volontaire. Cela suffisait alors pour marquer les modes de nos connaissances et nos connaissances elles mêmes. Arrivés à déterminer avec plus de précision le principe de toute action en nous, nous devons admettre que q.q. chose précède la détermination de l'intelligence par la volonté. En effet, avant que les objets se soient manifestés à l'intelligence, elle doit être active ou du moins éveillée; elle existe, et comme intelligence elle est dans sa nature de connaître; elle voit donc, mais elle ne regarde pas dans un sens plutôt que dans l'autre. Comment ensuite l'intelligence sort-elle de cet état naturel et passe-t-elle à une vue dirigée? Ce passage s'opère subitement et sans intermédiaire par la volonté elle même. Le moi n'ayant rien vu à part ne peut rien regarder à part; il ignore s'il en a le pouvoir, il ignore son intelligence. Entre le regard volontaire et la vue primitive, il y a une vue, un regard, qui forme la transition; il y a le regard spontané. Quand tous les objets m'ont apparu vaguement q.q. point frappe particulièrement ma vue. La direction ne vient pas de moi même, elle vient plutôt des objets, et là se trouve un premier degré de l'activité spéciale de l'intelligence, qui s'interpose entre son regard et la vue naturelle, c'est la véritable spontanéité. La première vue ne pouvait se dire spontanée; c'était une pure passivité intellectuelle. En effet qu'avait-elle de spontané? l'intelligence ne mettait rien du sien dans la vue universelle qu'elle avait des choses; elle vivait, et sa nature s'accomplissait elle n'était pas spontanée, elle n'était qu'elle même. Cette vue simple et première n'était qu'une réception; la vue qui l'a suivie était une vue active, dirigée vers un point. Cette seconde vue a deux degrés; elle est ou spontanée ou libre, et elle se dirige, ou attirée par les objets, ou l'ayant voulu par elle même. Voilà donc trois degrés de la vue intellectuelle.

Mêmes degrés dans le développement de la force productive.

Il en est absolument de même du développement de la force productive. Il est dans notre nature d
comme de voir. Antérieurement à toute action particulière nous étions une force ; une action vague
et indéterminée a donc précédé toute action spéciale. Mais cette activité se développant ainsi sans
dessein et sans but a rencontré q. q. chose qui l'a attirée. Elle a été excitée à produire une action.
on n'a cette première direction, il faut que l'on explique comment nous nous sommes décidés
une action spéciale ; si antérieurement q. q. chose ne nous a portés à cet acte. Ce ne peut être qu'a
ce développement spontané que la volonté s'empare de sa liberté. Ainsi le moi ne voit et ne fait d'a
rien de déterminé ; bientôt q. q. chose a déterminé son regard et son action. Alors la direction sp
donnée à sa vue et à son activité, l'expérience que le moi pouvait faire et voir q. q. chose de spéc
nous ont appris notre liberté, et nous avons pris pour notre compte cette capacité d'être dirig
qui avait d'abord détournée des choses étrangères. Ainsi seulement le moi a pu concevoir sa
liberté. Tels sont les trois degrés de l'activité primitive ; la vue et l'activité primitives, c'est notre
nature elle même vivant et se développant, mais ce n'est rien que notre nature ; la spontanéité
et q. q. chose de plus qui vient s'y ajouter. Auparavant nous nous développions comme une
force et une intelligence fatales. La fatalité dans une force, c'est le développement primitif de
nature elle même de la force dans toute sa pureté, quand rien d'étranger n'est encore venu s'y mêl

Dans ces trois degrés de développem. de l'intellig. et de la force, la vision et la production ne changent pas. Ce qui change, c'est uniquem. la direction qui devient libre de fatale.

Pourquoi donc la vue devient elle plus lumineuse, et l'action plus forte ?

Quand la vue sans direction, vague et générale se change en une activité et un regard déterminés,
moi sent que cette détermination est partie du fonds de cette force ; il connaît alors que cette force
se diriger et qu'il a un pouvoir capable de la diriger. Il s'empare de ce pouvoir, il s'investit de sa l
il va où il veut et il produit ce qu'il veut. Mais prenons garde que dans ces trois développemen
successifs de la force et de l'intelligence, il est une chose qui ne change pas, c'est le fait même d
vision et de sa production ; ce qui arrive c'est la manière dont ces deux faits sont déterminés ; l
est partout le même ; tantôt il est produit par la nature même de la force, et tantôt le moi
conduit par diverses routes au point où il doit regarder et faire. Toujours est il qu'il regarde et f
de la même manière. La force agit dans la fatalité par sa propre nature ; dans la spontanéité
dans la liberté il y a q. q. chose de plus, il y a une direction spéciale qui vient des objets ou qu
sort du sein de la force elle même. D'où vient donc, si partout l'action est la même et s'il n'
n'a rien de plus dans un cas que dans l'autre, que tantôt l'action soit faible et la vue obscure
tantôt l'action forte et la vue lumineuse ? C'est que dans la fatalité la force ou l'intellig
ne s'arrêtant à rien et se déployant sur un vaste ensemble affaiblissent leur puissance par
elles s'étendent trop loin. Dans la spontanéité, la vue et l'activité se concentrent et ainsi voient m
et font plus. Enfin dans la Liberté la force et la vue encore plus resserrées ont plus de puissan
parceque elles se concentrent davantage. Partout donc l'intelligence et l'activité sont les mêmes ; m
elles ne sont pas concentrées dans le premier cas, dans l'autre elles se concentrent plus ou moin
et ainsi ont plus ou moins d'énergie.

Ainsi, le ppe de tout acte est le même ; mais la manière dont chaque acte est déterminé

Motifs de détermination dans les trois degrés ; Dans le 1er, la nature même de la force.

Il y a trois modes de détermination, et nous n'y reviendrons pas ; mais au delà de l'activité
abandonnée à elle même, de la spontanéité et de la volonté, ce qui détermine l'activité, c'est la n
même de cette activité. Comme nous sommes une force, il y a dans cette force la raison suffisan
de son développement, mais pour qu'il se produise un acte particulier, il faut un motif part
Si au moment où mon intelligence, ou mon activité, se développe sans direction, elle est attiré
vers un point, il faut que q. q. chose l'ait déterminée. Ainsi la spontanéité et la volonté

ns le second, certains mobiles.

ns le 3e, des motifs proprement dits.

uestions qu'il serait de résoudre:
umération des motifs
mobiles.

rend ne pas compte définitivement de la direction. Dire que je me dirige, que je suis spontané ou libre, c'est une même chose; c'est énoncer le fait, non découvrir la cause. Or, comme la raison, les faits, les occasions qui dirigent notre activité primitive ne sont pas examinés ni considérés par l'intelligence dans la spontanéité, on les appelle des mobiles; ces mêmes mobiles vus et jugés par l'intelligence ont pris le nom de motifs. Quand je suis emporté, attiré par q.q. chose, je suis soumis à un mobile; mais si j'examine le mobile qui m'entraîne, et qu'après m'être arrêté à le considérer je me mette en action, je suis vraiment libre, et l'on dit que je suis déterminé par un motif. Ici une foule de questions se présentent: d'abord, énumérer les différents mobiles et motifs; il faut rechercher quels sont en nous ou hors de nous les faits ou les circonstances qui nous déterminent à l'action. C'est là que se sont séparées les Ecoles de Morale. Les uns n'ont admis d'autres motifs ou mobiles que les faits sensibles, les passions; les autres ont reconnu de plus que des idées rationnelles, les idées du devoir pouvaient avoir de la puissance sur nous.

2°
stinction d'après leurs
caractères, leurs buts,
nature. — Classific.

Après avoir fait cette énumération des motifs et mobiles, il s'agit de les distinguer d'après leurs caractères, d'observer quel est leur but, si tous les motifs ou mobiles sont de la même nature; en un mot, il faut les considérer en eux mêmes, il faut savoir s'ils sont tous de même origine et de même tendance. Cet examen achevé nous en donne la classification.

3°
rquoi ces faits
minent-ils notre action?
uelle est la nature
la détermination?
mmes-nous libres?

Ensuite on se demande d'où vient que ces faits décident notre action, ce qu'il y a en eux qui leur donne la propriété d'agir sur notre force, la vertu de nous faire passer à q.q. acte de volonté, et enfin on cherche quelle est la nature même de la détermination, si nous sommes libres ou non. Telles sont les ppales questions qui se présentent dans l'étude des motifs.

Ainsi, nous devons examiner une suite de faits importants, nous devons faire d'abord une distinction plus précise et plus nette des trois degrés de notre activité; ensuite nous verrons pourquoi l'activité a plus de force quand elle est dirigée sur un point; enfin au delà de l'activité, de la spontanéité quelles sont les différentes espèces de motifs. Cherchons d'où vient que le moi a été détourné de son incertitude primitive, et comment il arrive que cette direction a été changée.

ssité logique
deux états
antérieurs à l'état
volontaire, pour
l'intelligence et
l'activité locomotrice.

L'hypothèse que nous avons faite sur l'activité humaine n'en est pas une, et cet état primitif du développement vague de l'activité se prouve par la nature même des effets qui lui ont succédé. Il est vrai que nous ne retrouvons plus notre activité sans direction; dans l'état actuel notre activité est toujours déterminée. Pourquoi donc, dira-t-on supposer un état dont l'existence nous est inconnue, et dans lequel nous ne pouvons plus nous surprendre; c'est que nous y sommes forcés par les choses elles mêmes. En effet, la volonté suppose la spontanéité, et la spontanéité suppose un état primitif. La volonté suppose la spontanéité, parceque nous avons dû apprendre spontanément à produire ou à regarder telle chose. On ne peut expliquer autrement que nous ayons voulu faire un acte spécial ou regarder q.q. objet à part. La première activité d'un enfant comme la première vue qu'il a des choses est, comme on voit, vague, et s'étend partout; elle se borne peu à peu et se fixe enfin à q.q. chose de particulier; mais il faut qu'il le fasse spontanément avant de le faire volontairement. C'est donc la spontanéité qui nous a appris à vouloir; mais la spontanéité c'est l'activité attirée vers un point: avant que l'activité soit attirée, dirigée, il faut qu'elle existe, il faut qu'elle existe antérieurement à la direction. L'état d'incertitude et de vague, où nous supposons primitivement l'activité a donc duré aussi peu qu'on voudra, mais son existence est de nécessité logique. Si cet état a existé, comment en sommes-nous sortis? La nature de la force est de se déployer, celle de l'intelligence, de voir; de faire q.q. acte déterminé, de regarder q.q. chose de précis, cela est hors de la nature de l'activité et de l'intelligence, non que ce soit impossible, puisque cet état ultérieur existe, mais parceque l'activité et l'intelligence abandonnées à elles mêmes se déploient toujours sans direction.

Comment et pourquoi la spontanéité et la liberté succèdent elles au développement vague et indéterminé, primitif. Obstacles venant de la matière.

Pour expliquer ce changement dans l'activité et l'intelligence, il faut que l'activité et l'intellig[ence]
rencontrent des choses qui leur sourient plus que d'autres ; il faut admettre que ces deux déploiemen[ts du]
moi ont rencontré des inégalités dans ce qu'elles voyaient et dans ce qu'elles avaient à faire ; or, [ces]
inégalités n'appartiennent pas à la force elle même ; elles viennent donc de ce qui lui est étrang[er.]
Dans une autre position que la position actuelle tout ce que voyait l'intelligence, tout ce que fa[isait]
l'activité était également facile et rien ne leur présentait d'obstacles ; si elles ont rencontré des inég[alités]
il faut qu'elles aient rencontré des obstacles. D'où peuvent-ils venir ? De la matière qui a été unie [et]
mise autour de la force, du corps qui l'empêche et l'emprisonne. Mais les obstacles seuls vienn[ent]
du corps, et toutes les facilités appartiennent à la force, et ces facilités mêmes ne peuvent être reconn[ues]
que par les obstacles. Et ainsi c'est à cause de notre position dans le corps que l'intelligence et l'a[ctivité]
ont quitté leur allure primitive. Otez toute difficulté au déploiement de l'une et de l'autre, r[ien]
aussi ne paraîtra en elle de spontané ou de libre ; spontanéité, liberté, deux résultats de notre
position actuelle, choses purement humaines et terrestres. Toutefois, puisque l'intelligence est deven[ue]
spontanée et volontaire, il fallait qu'elle fût capable de spontanéité et de volonté. Ces deux ca[ractères]
sont en elle et au fond de sa nature, mais ne seraient pas manifestés sans sa position, sans [son]
union avec le corps.

De là explication de la sensibilité.

Ici donc se présente la question : qu'est ce que la sensibilité ? Ce n'est qu'une conséquence de [l']
état actuel de l'homme. Que la force moi tende à se développer, qu'elle voie, ou qu'elle fasse, [ce n'est]
là que sa nature elle même qui se déploie, et, si jamais elle n'eût été arrêtée dans son dévelop[pement,]
cette force moi n'eût éprouvé ni plaisir, ni peine ; lorsque dans son développement le moi renco[ntre]
des facilités et des obstacles, les facilités le font jouir, et les obstacles le font souffrir.

La douleur est q. q. chose de plus positif que le plaisir.

Mais comme il ne connaît les facilités que par les obstacles, il ne jouit de même que parce qu['il]
souffre. Le plaisir ne lui est pas naturel. Ce n'est qu'une négation de la douleur, et ainsi la
douleur est bien plus positive que le plaisir. Notre développement même sans obstacle est un[e]
chose naturelle, et qui n'a rien en elle qui puisse nous affecter ni nous plaire, mais l'obsta[cle]
est q. q. chose contre notre nature, qui va contre son développement, et ainsi qui doit bless[er]

Mouvemens qui naissent de cette position du moi ; 1ères passions.

notre sensibilité. Ces premiers mouvemens du moi expliquent toutes les passions. Voyez le moi se déploy[er]
et, pour ainsi dire, entrer en campagne : comme intelligence, il connaît, et bientôt se trouve
arrêté ; de là un désir de surmonter les difficultés, et de connaître davantage, la curiosité. Comm[e]
force, il veut faire et trouve encore d'autres obstacles, qui l'irritent : de là le désir de pouvoir
davantage, l'ambition. S'il veut, et que sa volonté ne puisse s'exécuter et qu'il exécute ce qu['il]
n'a pas voulu, voilà que naît une passion nouvelle, l'amour de l'indépendance.

Passions qui en dérivent.

Toutes les passions particulières ne sont que des modifications de ces modifications primitives ; le mo[i]
entre en colère, quand il se trouve contraint. Ces obstacles ou facilités qui le gênent ou lui plais[ent,]
il les suppose ailleurs dans des objets étrangers, et il en éprouve des plaisirs non moins vifs, comm[e le]

Trait de lumière jeté sur l'Esthétique.

plaisir que cause l'agréable, le sublime ; comme les passions qui unissent l'homme à l'homm[e,]

Toutes les passions dériv. de la sensation, qui — de notre situation.

l'amitié, l'amour, la pitié, la sympathie. Toutes les passions dérivent donc de la sensation, toutes [les]
passions sont accidentelles dans le moi, bien que ce qui fait que nous sentons ce soit notre naturell[e]

Qu'est ce que le devoir ? — Morale personnelle.

. Maintenant qu'est ce que le devoir ? C'est la conception de notre position dans le monde. [Si]
nous cessons d'apercevoir notre position, soit en nous mêmes, soit dans ce qui a rapport à nou[s,]
nous nous laissons aller à notre développement naturel, à nos passions. Ces passions, qui son[t]
bien dans notre nature, mais qui ont une grande violence peuvent faire beaucoup de mal
à nous et à ce qui nous entoure. La méditation de notre position nous montre qu'elle[s]

renferme des choses inévitables, invincibles, comme aussi des choses qui se peuvent éviter ou vaincre. Se résigner à ce qui ne peut se vaincre, se roidir contre ce qui peut être surmonté, voilà toute la Morale personnelle; résignation et courage, voilà les deux vertus qu'elle impose. Mais quand nous voyons que d'autres êtres semblables à nous souffrent comme nous d'obstacles qui leur sont invincibles, et que notre développement instinctif et désordonné ou même les calculs de notre égoïsme peuvent encore les jeter dans de nouvelles misères, la pitié de leur propre situation, la conception qu'ils sont ce que nous sommes et que leurs droits égalent les nôtres, les conceptions de la justice ou de l'ordre qui veut que chaque chose se développe dans ses limites, nous imposent le respect de leur situation, comme les mêmes motifs leur imposent le respect de la nôtre. Ainsi deux choses nous empêchent d'obéir à nos passions : les obstacles qui ne peuvent être vaincus, et le sentiment de socialité et de justice. Les passions sont naturelles, car c'est notre nature elle-même se développant; elles sont généreuses, car elles tendent à nous mettre dans une position plus digne de nous. Mais elles ont leurs illusions et leurs injustices; leurs illusions, en ce qu'elles regardent souvent comme surmontable ce qui ne l'est pas, parcequ'elles se trompent sur le bonheur; leurs injustices, en ce qu'elles ne considèrent pas les autres. Elles sont donc à la fois bonnes et mauvaises.

Nous avons jusqu'ici traité ou indiqué trois choses; degrés du développement de l'activité intellectuelle et productrice; mobiles et motifs; enfin alliance de la sensibilité avec l'intelligence et la productivité. Ainsi, à mesure que nous nous approchons du moi, nous voyons l'unité apparaître de plus en plus, l'harmonie des diverses parties devenir de plus en plus sensible.

Les questions qui nous restent à traiter et que nous avons posées viennent toutes se grouper autour d'une seule, qui est la question suprême, la question de la Liberté. En effet, excepté la question de savoir si nous sommes l'agent immédiat des actes corporels, ou s'il est une force dans le corps qui les exécute en vertu des ordres de la volonté, toutes les autres se rapportent soit à la manière dont les actes sont déterminés en nous, soit aux motifs qui provoquent ces déterminations ou les forcent. Or, on doit sentir que toutes les manières possibles dont ces actes sont déterminés touchent d'un côté à la liberté, et de l'autre à l'état primitif. On ne peut pas examiner les trois degrés de nos déterminations sans connaître d'abord le degré où la détermination la plus forte. On ne peut pas se faire une idée de la spontanéité, avant de s'être fait une idée de la Liberté, et, pour comprendre l'état primitif, il faut déjà comprendre l'état spontané. Quelle est la raison de cette méthode, la seule véritable? C'est que dans toutes nos études nous sommes forcés d'aller du plus déterminé au moins déterminé, de l'extérieur à l'intérieur. Nous avons toujours suivi cette marche, et nous continuons de la suivre, parcequ'elle est la seule naturelle, la seule qui puisse nous conduire à la découverte de la vérité.

Or, qu'y a-t-il de plus extérieur dans les modes de nos déterminations que la liberté? La spontanéité n'est qu'un degré, un commencement de la liberté. L'état primitif est encore au dessous de la spontanéité dont il est le germe et la source, et c'est ainsi qu'à partir de la détermination libre, l'activité va toujours comme s'effaçant par des dégradations successives. Commencer par la nuance la moins forte, ce serait commencer par le plus obscur. La liberté d'ailleurs est plus habituellement aperçue en nous, plus sentie que la spontanéité, et quant à l'état primitif il n'y a qu'une nécessité logique qui puisse nous y conduire. Ainsi, nous devons commencer par la détermination libre et volontaire. Si nous considérons ensuite tous les problèmes qui naissent des motifs, nous les voyons tous se ranger autour de la spontanéité et de la Liberté; ainsi la Liberté est la question première et selon la méthode et selon la nature.

Mon dessein est de commencer par exposer la doctrine de Locke. Cet examen nous

Pourquoi commencer par exposer la doctrine de Locke.

apprendra toutes les illusions dans lesquelles on peut tomber en cherchant à résoudre le problème
la liberté, toutes les manières dont on peut faussement poser la question. Après avoir senti le vice
questions mal posées et des solutions erronées, on sentira mieux la question véritable, la véritable solut

Marche de Locke.

Le chapitre de Locke sur la puissance roule sur les trois questions p̃pales : comment est né
nous l'idée de puissance ? nous n'examinerons pas maintenant cette première question. La seconde
celle de la liberté et de la volonté ; la 3e celle de la manière dont nous sommes déterminés par
motifs ; nous renvoyons cette 3e question comme la première. Tout ce que Locke a dit de la liberté
le chapitre de la puissance se divise en deux parties : il pose d'abord la définition de la liberté ; il cherche

Définitions de la Volonté et de la Liberté.

Conséquences qu'il en tire.

donner une idée de la liberté et de la volonté ; puis, après avoir posé la définition, il en tire des conséqu
et réfute les opinions opposées. Non seulement il tire des conséquences pour réfuter les opinions oppo
il prétend trouver par les résultats de sa définition des faits qu'il ne s'est pas donné la peine d'obs
Comment Locke entend-il la volonté ? Il distingue en nous deux puissances ou deux facultés. Il
reconnait d'abord une puissance qu'a l'esprit de préférer ; voilà ce qu'il appelle volonté ; l'acte
cette puissance il le nomme volition. qu'est ce que la liberté ? c'est, dit Locke, la puissance que
nous avons de faire ce que nous voulons, d'agir conformément à la volonté ou aux préférences de
l'esprit. Cette définition de la liberté comprend deux éléments. En effet si la liberté est le pouvoir d'ag
conformément à la volonté, il s'ensuit que nous cessons d'être libres toutes les fois que nous ne
pouvons faire ce que nous voulons, et notre liberté disparait aussi quand nous faisons ce que
nous ne voulons pas. Locke posa ces deux cas d'une manière nette et précise. Il y a deux
élémens dans la liberté de Locke ; il faut d'abord que nous ayons voulu, il faut ensuite que nous
puissions faire. or, qu'est ce que pouvoir faire ce que nous avons voulu, c'est la puissance ;
qu'est ce que n'être pas forcé à faire ce que nous n'avons pas voulu ; c'est la volonté. Ainsi la
liberté de Locke est la puissance et la volonté réunies. D'où l'on voit que d'après Locke la
volonté ne comprend pas la liberté, parcequ'il peut y avoir volonté sans liberté. La liberté, au
contraire, contient la volonté et autre chose. Un acte volontaire, selon Locke, c'est un acte
voulu, qui a été préféré ; un acte involontaire celui qui n'a pas obtenu la préférence de l'esp
un acte libre, celui qui a pu être fait, et qui a été fait selon la préférence ; un acte
nécessaire celui qui a été fait en opposition au choix de la volonté ; d'où Locke conclut que
ce qui est opposé à la nécessité ce n'est pas la volonté, mais la liberté, et ce qui est opposé
au volontaire c'est l'involontaire. Il n'oppose pas le volontaire au nécessaire, parcequ'il ne peut
avoir volonté là où il y a nécessité. Et en effet, quand nous ne pouvons pas faire ce que nous
avons voulu, il y a nécessité, car nous sommes empêchés.

Il pose la question : la volonté est elle libre ?

Il la trouve ridicule.

Voilà les deux définitions de Locke : volonté, pouvoir de préférer ; liberté, pouvoir d'agir
conformément à la préférence. Cela fait, Locke pose la fameuse question, si la volonté est libre
d'après ce qu'il a dit, il la trouve ridicule. La volonté est pour lui le pouvoir de préférer ; la liberté
celui d'agir selon la préférence. Faire une pareille question, c'est comme si on demandait si la
vertu est quarrée, si un pouvoir qui ne peut pas appartenir à une chose lui appartient.
Cependant, comme cette question occupe tous les p̃ph̃es, il cherche comment on a pu l'enten
Il se figure d'abord que la volonté c'est un agent : la volition, l'action propre de cet agent
et que la liberté est en général un pouvoir d'agir ou de ne pas agir. Alors il pose la question

Il la pose dans un autre sens, et y répond.

de la liberté et de la volonté dans ce sens: si l'agent qu'on appelle volonté peut à son gré produire ou non l'action qui lui est propre, agir ou ne pas agir. C'est, comme on voit, une application assez subtile. Voici comment il répond: quand on nous propose une question sur laquelle il faut une décision actuelle, la volonté est obligée de dire oui ou non; si elle dit oui, elle n'est pas libre; si elle dit non, elle ne l'est pas davantage. Elle agit donc, elle ne peut pas ne pas agir. Mais si l'on propose à la volonté un acte éloigné, comme elle n'est pas forcée de répondre sur le champ, elle est libre. Voilà comment d'après ses définitions Locke est forcé d'entendre ce problème. Il traite d'ailleurs la question d'absurde; demander si la volonté, qui est la faculté de préférer, peut choisir à son gré, c'est demander si ce qui est blanc est blanc.

Il la pose encore dans un autre sens, et à force de subtilité il arrive à cette conclusion que la liberté se fonde sur la nécessité.

Après avoir anéanti le problème, Locke le pose encore d'une façon. Demander si la volonté est libre ne serait-ce pas demander si le motif déterminant de la force est ou non la détermination de la volonté? Ici la subtilité de Locke brille. Je reviens à la définition de Locke: la volonté, c'est le pouvoir de la volonté. D'abord, qui préfère? L'esprit. Comment préfère-t-il? De toutes les choses qui lui sont proposées il sent qu'une est préférable; or, le sentir, c'est préférer. Demander si nous devons choisir ce qui est préférable, c'est demander si nous avons la faculté de préférer. Si nous n'avons pas la faculté de préférer ce qui est préférable, nous sommes indifférents. De deux choses l'une, restant dans l'indifférence nous agissons, ou nous n'agissons pas; si nous agissons, l'action doit venir de q.q. chose qui n'est pas nous et alors nous sommes esclaves; si nous n'agissons pas, nous demeurons inertes. Donc, si nous sommes indifférents, comme on veut que nous le soyons pour être libres, nous ne pouvons pas nous déterminer. Si nous ne pouvons pas nous déterminer, ou nous restons sans mouvement, ou nous sommes forcés. D'où Locke conclut que la nécessité est le fondement de la liberté. C'est cette nécessité qui fait que nous sommes susceptibles de préférer, qui nous rend capables de liberté. Voilà comment Locke résout la question. Il en tire d'abord la conclusion que la liberté se fonde sur la nécessité; il en conclut ensuite que nous sommes soumis d'une manière irrésistible au motif qui nous paraît préférable, en d'autres termes que toutes les fois que nous préférons, c'est le motif qui nous paraît préférable que nous préférons, sans quoi nous ne préférerions pas. Cette indifférence dont on veut gratifier la volonté supprime toute préférence; elle nous ôte la liberté. Ainsi, la phie, en voulant nous rendre libres, nous rend esclaves, et moi, dit Locke, rétablissant la nécessité dans la détermination, je fais l'homme libre. Cette indifférence n'appartient qu'au pouvoir d'agir. En effet avant la détermination volontaire, le pouvoir d'agir est immobile; lorsque la préférence a eu lieu, le pouvoir d'agir se trouve déterminé à telle action plutôt qu'à telle autre; mais alors même qu'il est déterminé, que lui importe la préférence? Si une préférence nouvelle la remplaçait, sa détermination changerait comme la préférence qui la produite; c'est une force aveugle qui agit d'après les ordres et d'après les déterminations de la volonté. L'esprit seul préfère, parceque l'esprit peut voir et connaître; le pouvoir d'agir ne voit ni ne connaît: c'est en lui qu'est constamment l'indifférence. Mais le pouvoir volontaire est par son essence non indifférent, et c'est pour cela que nous sommes libres. Ainsi Locke pose en ppe deux définitions qu'il croit exactes et vient à la question de savoir si la volonté est libre. Il la trouve ridicule; puis cherchant à comprendre en quel sens on a pu poser le problème, il transforme la volonté en agent et il arrive à cette solution singulière, qu'il y a liberté seulement quand la volonté n'est pas obligée de se décider sur le champ. Il transforme encore une fois la question, et la pose ainsi: la volonté

peut elle choisir entre les différents partis qui lui sont proposés, problème encore ridicule, puis la volonté est la faculté de préférer. Enfin, voici la dernière transformation : n'aurait on pas vo demander si le motif qui détermine la volonté la détermine nécessairement ? A l'aide des raisonnem les plus subtiles il arrive à cette conséquence bizarre qu'il donne la nécessité pour fondement à la libe

Remarque sur la méthode de Locke.

Telle est la doctrine de Locke. Je ne veux pas critiquer ses opinions ; je ferai seulement une remarq sur sa méthode. Il dit dans sa préface que jusqu'à lui on a mal fait la science de l'esprit et qu'on a trop raisonné. Or, ici il s'écarte lui même de la méthode d'observation. C'est l'observation consens. qui la guidé dans ses définitions de la volonté et de la liberté ; mais avait il le droit de s'emparer de ces définitions pour les substituer aux faits, d'abandonner la réalité pour se fier aux mo qu'avait à faire ici le raisonnement ? Le vice de sa méthode, c'est de partir de deux faits qu'il p avoir observés, et de prétendre tirer des fausses définitions qu'il en donne la connaissance des phénomèn libres et volontaires. Le raisonnement ne trompe pas, mais il faut pour cela que les ppes soient vrai et qu'il n'ait pas été commis d'erreur. Or, il est bien difficile de s'assurer que les faits ont été vus qu'ils sont, et complètement. S'il y a la plus légère faute dans l'observation, plus le raisonn sera rigoureux, plus les conséquences seront fausses, et en supposant encore que les ppes soient vrais, c'est toujours se fier à un instrument bien dangereux, qui peut égarer à chaque pas, surtout quand les mots sont si peu conformes aux choses ; il est donc à la fois et plus sûr et simple d'observer et de ne pas raisonner.

Fatalité, spontanéité, Liberté.

Résumé de la doctrine de Locke.

Résumons la doctrine de Locke. Il définit la volonté et la liberté. Partant de ces deux défin il ne comprend pas la question que se font les pphes, si la volonté est libre. La Liberté, c'est une puissance, la volonté c'est une autre puissance, et demander si la volonté a de la liberté, c'est deman si une puissance a une autre puissance, si la puissance de préférer a la puissance d'agir. L'absurd d'une pareille question est évidente d'après les définitions de Locke. Puis Locke cherche le sens dom et arrive à la question comme elle doit être posée : la volonté peut elle préférer un parti à un autre, à un motif ou s'y refuser. Il trouve cette question aussi absurde que les autres ; c'est demander si la bl est blanc. Enfin il arrive au sens véritable de la question, chercher si le motif préférable force la volonté, et il arrive à la nécessité comme fondement de la liberté. Il faut toutefois ajouter une explication à cette dernière partie des opinions de Locke. Tout en admettant que le motif qui appar comme préférable force nécessairement la détermination de la volonté, il reconnait qu'il y a dans la volonté un pouvoir de résister au préférable, de suspendre sa décision. Ainsi, nous pouvons poser les motifs et voir si celui qui a paru préférable l'est réellement. Alors il traite la question de la détermination par un motif, et c'est la partie du chapitre de la puissance la plus vraie, celle où se rencontrent le plus de faits ; nous y reviendrons.

Il donne pour dernier motif le motif passionné.

Le mal aise seul, dit il, peut déterminer la volonté. Pour que les choses qui apparaissent à l'esprit comme pouvant être faites soient mises à exécution, il faut un mal aise, ou, comme il dit, l'inquiétude et désir fixé sur q.q.s biens absens. Ainsi, avant que notre volonté se d il y a l'action de deux facultés, celle du jugement qui voit ce qui est à faire et ce dont il faut s'abstenir, le bon et le mauvais parti, et celle de la sensibilité, qui est la seule capable de déterminer la volonté et sans que cette espèce de balance établie entre les deux motifs par l'entende puisse rien pour la détermination. Mais ici se montre l'usage et l'office de cette faculté de suspend la décision. Elle est utile pour nous laisser le temps de contempler un objet jugé préférable par l'entendement, mais sur lequel la sensibilité se tait, et durant ce délai la sensibilité peut s'éveiller

cette vue du bon et du vraiment préférable pour faire naître en nous un mal-aise.

Or, on voit que si étendue que soit cette puissance de suspendre la décision, elle ne peut altérer la loi générale qui attribue au mal aise et au désir la détermination de la volonté, puisqu'elle n'est qu'un moyen et une occasion de produire ce désir pour le parti qu'a préféré l'intelligence, et ainsi le désir plus véhément et qui décide de la volonté, celui qui a causé l'inquiétude la plus vive et qui nous porte à l'action est inévitablement le même.

Cette digression de Locke montre en quoi consiste l'action du motif. C'est un sujet sur lequel nous devons revenir. Pour moi, je pense que si le motif passionné est en général ce qui nous emporte, il y a pourtant des exceptions; il y a des motifs rationnels qui par eux mêmes et sans avoir besoin d'affecter préférablement la sensibilité produisent la détermination volontaire. En cela je me sépare de Locke.

[Locke] n'a pas bien défini la liberté.

Véritable définition.

Revenons maintenant à la question de la liberté. Locke la définit le pouvoir d'agir selon la volonté. Deux élémens composent cette définition, et pour être libres nous devons avoir la promotion de nos actions et la puissance de les accomplir. Or, ces élémens me paraissent exprimer les conditions de l'action libre. Mais autre chose est la définition des conditions sans lesquelles une action ne saurait être, autre chose est la définition de la liberté en elle même et dans l'agent. Or, une seule condition suffit pour constater la liberté de l'agent. Il faut que ce soit lui qui décide que l'action sera faite. Si une force supérieure vient s'emparer de sa force, s'en servir à son profit et lui faire exécuter des actions, l'agent sera puissant, il ne sera pas libre. Si après s'être déterminé lui même, l'agent ne peut exécuter sa décision, il est libre, mais impuissant; il n'est pas esclave, mais sa force est incapable de l'effet qu'elle voudrait produire. Ainsi donc la puissance ou l'impuissance n'importe pas à la liberté de l'agent. Je définis la liberté dans l'agent, la puissance qu'il a de déterminer ses actions. Mais une action n'est en soi même ni libre ni forcée; c'est un fait qui ne se qualifie de libre ou de forcé que d'après la liberté ou l'esclavage de l'agent qui la produit. Si on demande à quelles conditions une action est libre, la réponse est présupposée par l'énoncé même de la question; mais pour qu'une action libre ait lieu, il faut et liberté et puissance dans le promoteur de cette action.

Le 2e élément de la liberté de Locke me paraît donc inutile. Un agent décide qu'il fera une action, il est libre; s'il ne peut la faire, il est impuissant, mais non esclave. La puissance et la liberté sont deux qualités distinctes de la force que nous séparons en droit et qui sont séparées en fait. Car la puissance est la force elle même; la liberté n'est qu'une qualité accidentelle de la force; presque toutes les forces manquent de liberté. Une force supérieure, le moi, s'empare et se sert d'un grand nombre de forces qui n'agissent que par des impulsions étrangères.

De là toutes les erreurs de Locke. Si vous comprenez dans la définition d'une chose un élément qui n'est pas contenu dans cette chose, toutes les conséquences tirées de cette fausse définition seront fausses.

[Com]ment la liberté [peu]t être violée?

Nous croyons que la liberté ne peut être violée que d'une seule façon, par l'influence étrangère, qui contraint la force à agir sans la volonté, et la question de la liberté se transforme pour nous en celle-ci: sommes-nous donc réellement les promoteurs de nos actions? Sommes-nous un [pp] qui se détermine de lui même, ou qu'une force supérieure fasse agir? Voilà toutes les questions.

[Com]ment la question [doi]t être posée? [So]n étendue.

Quelle en est l'étendue? Nous avons reconnu que deux choses tombaient sous l'influence de la volonté, l'activité intellectuelle, et l'activité corporelle. Chacune de ces activités peut se modifier de trois manières différentes. La force a en outre un autre développement, le mouvement sensible, ou passion. Par le fait de la sensation nous sommes déterminés à certains mouvemens involontaires. Voilà

toute notre activité, voilà aussi toute l'étendue de la question de la liberté. En effet il faut examin
le moi est libre dans tous ses états différents, ou s'il ne l'est que dans q.q.s uns, ou dans aucun; s'il
contradiction entre la liberté et la non-liberté, ou si elles peuvent s'unir dans la même natu
Enfin, il faut expliquer l'unité et la multiplicité du moi. On voit combien de différentes questions
celle de la liberté, que l'on a long-temps regardée comme si simple, parceque l'observation n'av
pas séparé tous les faits, et qu'on n'avait étudié que le fait de la volonté. Mais la question est d'u
plus grande étendue. Il faut savoir si ce que fait le moi provient d'un pp.e extérieur à lui, ou bien de lui

Fatalité dans le déploiement primitif de nos deux sortes d'activités.

Une chose doit nous frapper beaucoup dans le déploiement primitif de l'activité, c'est qu
elle se développe d'abord sans direction, cela tient à la nature même de ce que nous sommes.
sommes une force intelligente et productrice; c'est là notre nature propre; c'est là nous mêm
nous ne pouvons être sans déployer ces deux puissances, pour nous exister, c'est voir et produir
c'est une même chose. Ainsi, ce n'est pas notre volonté, qui a déterminé le développement des d
forces qui sont en nous. Mais s'ensuit-il que pour cela nous soyons forcés d'être intelligens et
s'ensuit-il que connaître et produire soient pour nous chose fatale. Si c'est là de la fatalité,
même titre nous devrions dire que le soleil est fatal quand il éclaire, et la matière en tant
qu'étendue; car, comme le soleil et la matière, si nous sommes, ce n'est pas pour nous qu
sommes. Nous devons reconnaître que notre nature est l'ouvrage de q.q. chose qui n'est pas nous
sous ce rapport cette double activité est une nécessité en nous, comme nous sommes une nécessité pour no

Ce déploiement étant notre nature même ne mérite pas le nom de fatal. La fatalité ne peut être que dans la direction de la force.

Voyons si la fatalité dans les forces extérieures à nous ressemble à cette fatalité. Nous appelons
fatale la force d'un ruisseau, qui coule dans telle direction; mais ce n'est pas à la nature m
du ruisseau et ce n'est pas à sa force, c'est à sa direction particulière que nous appliquons le m
fatalité, et de là il suit que nous n'appliquons pas le mot de fatalité au développement d'un
force, parceque ce développement est sa nature, mais à la direction spéciale qui est imposée à
sa force par q.q. chose qui n'est pas elle. Ainsi, au même titre que nous n'appelons pas fa
la force du ruisseau qui coule, celle du soleil qui nous éclaire, nous n'appellerons pas fatalité
état primitif, ce développement sans direction de notre intelligence et de notre productivité.

Y a-t-il fatalité dans le mouvement passionné?

Où donc est la fatalité? Nous devons la reconnaître dans le développement passionné; & mai
cette recherche est importante et doit nous conduire au vrai sens du mot fatalité. S'il est dans
notre nature de nous développer, on conçoit que cette nature irritée doit souffrir, car elle est
à une partie de son existence. Si elle est capable de sensation, il est naturel que cet empêchem
lui cause de la douleur, comme elle doit ressentir de la joie si cet empêchement disparaît
Maintenant si la force arrêtée fait un effort pour écarter l'objet qui la gêne, si, au contrair
favorisée dans son développement elle s'avance et profite avec hâte du champ qui lui est ouv
qu'y a-t-il de moins naturel dans ces mouvements que dans la sensation? Tout cela est aussi
la nature même de la force que le développement primitif, où elle n'avait pas encore trouvé d'ob
ni d'inégalités; il n'y a rien là qui ne soit nous mêmes. Devons-nous donc appeler ces
mouvements passionnés de la fatalité, ou faut-il un autre nom? Sans doute il y a dans ce mouv
développement une direction; mais cette direction sort en q.q. sorte de la force elle même, et n
est pas imposée par une impression étrangère.

Revenons pourtant aux forces extérieures, et cherchons de pareilles circonstances. Lorsq
ruisseau coule dans un certain ruisseau plutôt que dans un autre, on dit que son mouvement v
de l'attraction. En effet, la nature du ruisseau est de couler vers un autre; mais sa nature ne l

pas plus de l'est à l'ouest, que de l'ouest à l'est. S'il coule dans une direction plutôt que dans l'autre, cela vient de ce que des obstacles l'empêchent de couler dans l'autre. Sa nature est donc violée en ce qu'il ne peut couler où sa nature le dirige; mais elle s'accomplit en ce qu'il coule toujours, et que de toutes les directions il choisit celle qui remplit le mieux son but naturel. Ces circonstances ressemblent beaucoup à celles que nous observons dans la passion, et le même raisonnement devra nous contraindre d'appeler les deux directions fatales. Pourquoi? il me semble que si l'état primitif ne doit pas être appelé fatal, l'état de mouvement passionné ne doit pas non plus être ainsi nommé; car la direction particulière est aussi bien dans notre nature que la direction vague et universelle. Qu'est ce donc que la fatalité?

Activité, état primitif de la force.

Une force, d'après l'idée que nous nous en formons, est q.q. chose capable de produire des effets; c'est un p.pe actif et productif lui même; parcequ'une force est, elle agit. L'action est dans la force en même temps et de même façon que l'existence, ou plutôt l'existence commune à tout revêt dans la force la forme d'activité. L'activité est donc l'état primitif de la force; c'est la nature même au sein de laquelle peuvent se produire les états ultérieurs qui n'en sont que des modifications. Quels sont les états ultérieurs? C'est là même ce qui nous occupe. La force doit entrer dans une activité déterminée. L'action universelle de la force intelligente ne peut se modifier qu'en étant dirigée sur un point. Etre intelligent, c'est avoir les yeux ouverts, et recevoir une image de tout ce qui est visible; être une intelligence déterminée, c'est avoir les yeux arrêtés sur q.q. chose de spécial. La détermination, telle est donc la première modification de toute force. Comment peut se produire cette détermination? ou bien elle sera dirigée par une autre force, ou bien elle se dirigera elle même. Telles sont les deux façons d'être déterminée qui apparaissent au premier coup. Il se pourrait qu'il y en eut d'autres; ainsi on concevrait un état intermédiaire, qui tiendrait également de ces deux déterminations; mais nous ignorons encore s'il existe.

Activité, déterminée de deux façons, état ultérieur de la force.

Voy. Jouffroy Cours de la Sorbonne 1830 - I p. 49-50

Ainsi, activité, état primitif de la force; activité déterminée de deux façons, état ultérieur de la force. Cherchons maintenant où se peuvent appliquer nos mots fatalité et liberté. Personne n'a jamais songé à donner le nom de fatalité à ce développement primitif de la force; de même qu'on n'a jamais appelé fatalité la nature et l'existence même d'une chose. En effet, pour être fatal, il faut être forcé; pour être forcé, il faut être, on ne peut pas forcer ce qui n'existe pas. L'existence de la force, qui se manifeste par l'activité ne peut donc être appelée fatalité. Mais dès qu'une chose est, elle peut être forcée et fatale, si q.q. chose de supérieur à elle la contraint et la pousse dans un sens qui n'est pas le sien. Au contraire, si cette force se sent maîtresse d'elle même, capable d'aller là plutôt que là, cette force est libre. Sans donc attacher une grande importance aux mots fatalité et liberté, il faut dire que tel est leur véritable sens.

Où se placent les mots fatalité et liberté? Dans la détermination qui provient d'un p.pe extérieur à la force, ou de la part de la force elle même.

Si nous voulions chercher ailleurs qu'en nous mêmes la vérification de ce que nous venons de dire, nous verrions que hors de nous, dans le monde externe, nous ne rencontrons que des forces déterminées. Ainsi l'attraction, force hypothétique qui maintient l'équilibre des corps et les attire tous vers un centre, produit des actes déterminés et agit dans une direction perpétuellement la même. Toutes les autres forces constatées par la physique et la chimie sont déterminées. Leurs lois que proclament les sciences ne sont que l'expression de la détermination de leur activité. En aucun lieu de la nature nous ne trouvons des forces indéterminées. L'observation ne peut nous en montrer; l'imagination qui ne peut que copier l'observation est incapable de nous en former une idée. Ce ne peut donc être qu'avec notre raison que nous atteignons la force en elle même et, pour ainsi dire, à l'instant de sa naissance.

Toutes les forces du monde extérieur sont déterminées.

ainsi toutes les forces sont déterminées, et c'est seulement pour les forces telles que nous les voyons qu'on agite la question de la fatalité et de la liberté. C'est de cette détermination elle même qu'on a demandé si elle était imposée à la force, ou si la force la prenait d'elle même. Il est donc hors de doute que la fatalité et la liberté s'appliquent uniquement aux états ultérieurs de la force.

Nouvelle forme de la question d'après ce point de vue.

Y a-t-il fatalité dans le mouvement passionné ?

Rentrons en nous : trouvons-nous en nous la force qui nous constitue, tantôt poussée par une autre, tantôt se dirigeant elle même ? Telle est la question de la fatalité et de la liberté, et l'on voit qu'elle n'est qu'une question de fait. Sommes-nous libres et fatals ? Sommes-nous tout entiers libres ou tout entiers fatals ? Et d'abord cherchons ce qu'est le mouvement passionné. Notre nature est dite active ; mais si notre activité prend une direction spéciale et si cette direction lui est imposée et ne vient pas d'elle, elle est forcée, fatale. Lorsque notre force en se développant rencontre des obstacles ou des facilités, elle fuit les premiers et aime les secondes ; ces mouvemens sont-ils ou non imposés à la force ? est elle fatale dans la passion ? Ici on aurait une grande facilité à soutenir le pour et le contre ; on pourrait dire d'un côté que si nous nous livrons à la haine, ce n'est qu'une conséquence de notre nature, ce n'est que notre nature elle même dans une circonstance donnée, et que notre nature ne peut s'appeler de la fatalité. Mais, d'un autre côté, si votre force a pris une direction spéciale, a produit des mouvemens déterminés, elle y a été forcée par q.q. chose d'extérieur, par l'obstacle ou la facilité, c.a.d. que dans la première opinion on attribue ces mouvemens à nous mêmes et que dans la seconde on les attribue à ce qui n'est pas nous.

Dans la passion la fatalité du moi n'est pas complète.

Mais qu'est ce que la fatalité dans les choses extérieures ? quand un corps attiré vers le centre de la terre, est pourtant forcé de se diriger vers un de ses pôles, nous disons que sa direction est fatale. Or, ce qui est modifié dans ce corps, ce qui est soumis à la fatalité, c'est une direction déjà déterminée, et non sa nature propre, au lieu que ce qui est modifié en nous, ce n'est pas une direction intérieure, c'est notre pure nature. Représentez-vous encore une fois la fatalité des forces extérieures. La force d'attraction est enlevée à son activité primitive ; elle suit une direction particulière, et cette direction pèse sur elle. Dans cette direction qu'elle suit, elle rencontre des obstacles, elle est détournée dans son chemin par des causes étrangères à elle ; c'est donc une condition étrangère et déjà forcée qui est modifiée en elle, et n'est pas elle même. Mais en nous c'est une autre nature dans sa pureté primitive, ou notre nature libre qui est changée et détournée de sa route. Dans la passion on ne peut admettre l'identité de ces deux situations. On trouve dans le mouvement passionné une déviation forcée de notre nature, non comme dans les forces extérieures une déviation forcée d'une direction déjà forcée ; la passion ne semble donc pas être une fatalité complète, c'est une fatalité mitoyenne en q.q. sorte, qui n'est pas celle des forces extérieures, et qui n'est pas non plus notre nature dans toute sa pureté.

On ne peut nier que nous ne soyons libres. On ne peut dire que nous le soyons toujours.

Passons à la liberté et à la spontanéité dans la liberté. Il est évident que nous sommes maîtres de nous et que nous disposons de notre force ; que notre activité susceptible d'être bornée et dirigée vers un point n'est bornée et dirigée que par nous. Ainsi, on ne peut nier que nous ne soyons libres, comme on ne peut dire que nous soyons toujours libres ; car le mouvement passionné n'est empreint que bien imparfaitement de fatalité, on ne peut cependant évidemment l'appeler libre. Il n'y a de liberté entière que dans la volonté. Nous allons voir que la spontanéité tient le milieu entre l'espèce de fatalité qui produit la passion et la liberté de vouloir.

Fatalité et liberté de la spontanéité.

Lorsque sortant de l'état primitif de toute force nous sommes portés sur un point particulier, nous sentons que si nous sommes portés vers ce point qui en vient nous diriger, s'il y a contrainte dans une force extérieure quand une autre force la conduit à son gré, il n'y a pas contrainte en cette direction que prend notre activité au moment où elle se détermine. Dans le premier cas, c'est une puissance qui détermine réellement ce qui force l'acte; dans le second, ce n'est qu'une occasion qui nous attire vers tel point, c'est plutôt une influence qu'une force, le mouvement part de nous. La spontanéité est donc une détermination qui n'est pas volontaire, mais qui n'est pas forcée; il n'y a dans elle ni fatalité, ni liberté, ou plutôt elles y sont toutes deux. Dans cette détermination où une force qui se dirige se fixe sur un point seulement par une occasion qui l'attire, on aperçoit la liberté, non complète, non évidente, mais implicitement cachée. Sous cette occasion qui a déterminé l'activité il y a aussi de la fatalité, mais cette fatalité est notre nature elle même en qui se trouve la faculté déjà déterminée, en qui cette faculté se développe dès que l'occasion s'en présente. Toutes ces distinctions sont aussi difficiles à saisir que délicates à exprimer. Qu'on rentre en soi même et on les comprendra mieux.

Nous ne pouvons connaître la fatalité ou la liberté d'aucune autre force que de la nôtre.

Quoiqu'il en soit, ce n'est que dans cet état de notre activité propre que nous pouvons connaître la liberté. Hors de nous, dans la nature morte, nous ne voyons que des fatalités, et dans le règne végétal et animal nous ne pouvons que soupçonner rarement la liberté, q.q. fois la spontanéité; le plus souvent tout est fatal. Mais en tout cas, nous ne pouvons là dessus former de conjectures. Pour savoir si cette force est libre, si elle est fatale ou spontanée, il faut être cette force. On ne peut pas plus prononcer sur la liberté et la fatalité des forces extérieures que sur la liaison de causalité entre deux faits qui s'accompagnent. Telle force paraît esclave, qui peut être s'est imposée sa direction; et si nous étions dans la conscience de la force d'attraction nous verrions peut être que libre d'aller où elle veut, elle s'est imposé la loi de suivre perpétuellement la même route.

Liaison intime de l'intelligence et de la liberté.

Il y a sans doute une foule de nuances entre la fatalité et la liberté; nous en connaissons q.q.s unes; beaucoup d'autres peuvent remplir l'espace qui sépare ces deux états de la force. Les caractères de la liberté ne consistent pas seulement en ceci qu'une force libre a la direction de ses mouvemens. On conçoit qu'une force libre ne peut avoir la direction de ses mouvemens, c.a.d. le choix des actes qu'en voyant. Le choix exige aussi nécessairement intelligence que liberté. Il ne peut y avoir de liberté sans intelligence, et là où vous croyez qu'il y a fatalité vous supposez aveuglement; non qu'intelligence et fatalité soient choses qui s'excluent, mais parceque là où tout est forcé, il n'y a pas de choix à faire, l'intelligence est inutile et ne peut servir qu'à montrer à la force son esclavage. L'intelligence est donc le caractère nécessaire de toutes les forces libres; la non intelligence le caractère probable de la fatalité. De là vient que les peuples dans l'enfance voyant les forces de la nature produire des effets dont ils n'avaient pu pénétrer les causes les ont supposées libres, et partant intelligentes. Ce fut là l'origine du polythéisme. De là vient que les enfants s'irritent aussi facilement contre les causes qui leur occasionnent de la douleur, quelles qu'elles soient d'ailleurs, et intellectualisent des choses inanimées. Ce penchant de l'homme à transporter sa nature dans ce qui en est le plus séparé est fécond en conséquences.

Analyse de l'acte volontaire et libre.

La détermination la plus apparente qui soit en nous est la détermination volontaire. Commençons donc par examiner les circonstances qui l'accompagnent. Quand je produis un acte volontaire, je l'ai voulu, j'ai vu quel il est, et quel est son but, j'ai délibéré, enfin j'ai senti que je pouvais

le faire, ou m'en abstenir, et ce n'est qu'après avoir vu qu'il était bon d'accomplir l'action que je l'ai voulue et que je l'ai produite. Voici donc les faits saillants de la détermination volontaire : conscience que je puis agir ou rester en repos, vue de l'action à faire, délibération, détermination ou volonté et action qui fait cette détermination ; dans tout cela je sens que je suis libre, que je puis à mon gré agir ou ne pas agir.

Nécessité de la détermination spontanée antérieure à la détermination volontaire.

Maintenant cherchons si ma force s'éveillant ou, si l'on veut, sortant de l'activité primitive pour entrer dans l'activité déterminée a pu commencer par la volonté, a pu produire tout à coup toutes les circonstances qui l'accompagnent. Il est évident que nous n'avons pu débuter par la volontaire. En effet, pour savoir que je puis ou non faire une telle action, il faut que je connaisse cette action ; pour la connaître il faut que je l'aie faite, et je ne puis même savoir si mon activité peut être déterminée qu'après l'avoir éprouvé, qu'après avoir été déterminé sans y prendre part. Ainsi l'action n'a pu être voulue sans que je susse si je pouvais vouloir, sans que je connusse l'acte et son but. Avant d'agir volontairement il faut donc avoir agi involontairement ; et même pour être en possession de sa liberté, il faut sentir qu'on peut déterminer son action, il faut que l'action ait été déterminée. Ainsi, nous trouvons une action non voulue avant toute volition. Les trois caractères de toute action volontaire, prévision de l'acte, délibération, volonté, ne peuvent avoir existé avant l'existence d'un acte non prévu, non délibéré, voulu.

Ainsi, quand je suis en face d'un grand paysage, ma vue se fixe ; mais avant de se fixer, avant de s'arrêter sur un point, il faut que ce point lui ait involontairement apparu ; il faut donc admettre la nécessité de la vue spontanée. Il faut reconnaître l'activité spontanée antérieure à la détermination volontaire de l'activité ; car avant de faire un mouvement corporel il fallait que je connusse ce mouvement et que je me sentisse capable de le faire, il fallait que je l'eusse fait. Ainsi, dans l'enfance, on peut remarquer une foule de mouvemens involontaires, et pourtant déterminés : plus tard ils deviennent moins fréquents, parceque c'est dans cette première époque de la vie que nous apprenons tout ce que nous pourrons. La spontanéité est donc un fait qu'on rencontre actuellement en nous. On l'y rencontre souvent dans l'intelligence, rarement dans l'action corporelle, mais logiquement il a existé dans l'action comme dans la connaissance.

Donc trois modes d'activité.

Au delà de cette spontanéité, antérieurement à elle il y avait une activité et une intelligence. Elle n'a pu créer ni l'une ni l'autre, et pour que l'intelligence reçoive la manifestation des objets, pour que l'activité soit déterminée, il faut que toutes les deux vivent. Voilà donc trois modes de l'activité, dont nous trouvons en nous les développemens, et dont le troisième nous est révélé par la Raison.

On voit comme toutes ces situations de la force se présupposent ; si nous prenons l'activité à son origine et si nous suivons, nous trouverons toujours la même liaison et les mêmes nécessités. D'abord la force existe capable de mouvements déterminés, mais encore indéterminée. Une occasion l'attire, elle se détermine ; puis cette détermination involontaire lui apprend qu'elle en est susceptible, et elle s'empare, à son profit, de la direction qui lui avait d'abord été donnée par q.q. chose d'étranger.

Nous sommes évidemment libres dans l'acte volontaire.

La force moi est elle libre ou non ? Elle est évidemment libre dans l'acte volontaire ; car nous ne savons de la liberté que la détermination volontaire, et l'idée d'une force libre n'est pour nous que l'idée d'une force qui veut. Or, comme nous ne savons que nous qui veuillions, il n'y a pour nous de libre dans le monde que nous mêmes. Partout ailleurs nous ne voyons

[Margin note:] ...mmes nous pouvons qu'une force en général soit libre, ou fatale.

que des effets. jamais une force libre qui les produit. Seulement parceque la liberté nous semble
consister à changer la volonté, quand nous voyons des effets variables produits par une même cause,
nous supposons que cette force est libre ; nous supposons que cette force est fatale, quand elle ne
produit qu'un effet constant et que son action roule dans un cercle perpétuellement le même.
Alors nous disons qu'elle produit ce que veut une autre force, nous disons qu'elle est fatale
parcequ'elle ne peut varier ses déterminations. De là l'idée de fatalité pour ce qui fait même
chose ; de liberté, pour ce qui produit des effets changeants. Nous sommes donc libres dans la
détermination volontaire. Mais pouvons-nous ne l'être pas dans la détermination primitive
et dans la spontanéité ? Faites-vous une idée de la force la plus libre possible, vous ne pouvez
empêcher qu'elle n'ait été primitivement active, vous ne pouvez empêcher que pour sortir de
cette activité primitive elle ne soit contrainte de passer par l'état de spontanéité ; elle ne
peut être libre qu'après cette épreuve ; la spontanéité est donc la condition de la liberté ; une force
non spontanée ne pourrait devenir libre.

[Margin note:] Le motif empêche-t-il la liberté? dans la spontanéité.

Remarquez que dans la spontanéité se trouvent deux choses, la force qui fait l'acte, et la
raison qui la détermine. En effet, une force a beau avoir en elle même la disposition de son
activité ; pour user de cette puissance il faudra d'abord qu'elle la decouvre, et qu'ensuite q.q. chose
la détermine à en profiter. Il faudra non seulement qu'elle soit libre et puissante, il faudra
encore un motif. Deux choses donc, comme nous le disions, dans la spontanéité, le motif et la
conscience de la puissance. C'est la raison suffisante qui nous décide à tel acte plutôt qu'à tel autre,
qui est le motif ; mais cette occasion déterminante ne fait pas que notre force soit contrainte ;
elle engage seulement notre activité ; elle nous pose en q.q. sorte une question ; cette question
posée ne force pas notre esprit à la résoudre de telle ou telle manière, ni même à la résoudre ;
mais si elle n'était pas présente, l'activité resterait purement active, elle ne produirait pas
d'effets, elle ne deviendrait pas productive. Il faut un motif sollicitant pour la force ; mais il doit
être distingué du motif contraignant.

Maintenant figurez-vous une force comme la nôtre. Elle est éveillée ; peut elle arriver tout à
coup à la détermination volontaire ? Non. Peut elle produire librement un acte particulier ? Non.
Il faut avant tout la spontanéité ; il faut un motif qui la sollicite, une occasion qui l'attire.
Qu'y a-t-il donc dans l'activité spontanée ? rien qu'un motif qui affecte notre force active et
éveillée. Ce motif est nécessaire ; il ne contraint pas notre force, mais il la décide, car nous
sentons qu'il n'est pas contraignant pour nous, et toutefois nous ne pouvons éviter de produire
l'acte auquel il nous attire, car nous ignorons encore notre liberté et nous n'apprenons que par
l'acte spontané lui même que nous pouvons nous déterminer, que nous sommes libres. Nous
sommes donc en q.q. sorte surpris, mais nous ne sommes pas forcés. Il n'y a pas de fatalité,
il n'y a pas non plus de liberté ; c'est q.q. chose d'intermédiaire pour ainsi dire, d'indécis
entre ces deux extrémités de la détermination. Tel est le vrai caractère de l'activité spontanée ; par
elle seulement on peut arriver à la liberté.

[Margin note:] Qu'est-ce que le mouvement passionné ?

Qu'est-ce que le mouvement passionné ? Figurez-vous votre force, dont la nature est
d'agir, empêchée ; elle souffre, et de là des mouvemens tumultueux : pour que la passion manquât
à se produire, il faudrait que la force ne fut pas force. La passion, c'est la nature même de la
force revêtant une forme. On doit reconnaître que ces mouvemens ne sont ni spontanés, ni fatals ;
c'est la fatalité de notre nature modifiée par les circonstances qu'elle rencontre dans son
développement.

[Margin note:] Résumé des trois états de la force.

Voilà donc trois états de notre force ; d'abord elle est active indéterminée, et s'étend
sans direction et sans limites. Deux espèces de déterminations naissent au sein de cette incertitude ;

dans l'une la force attirée par une occasion produit spontanément un acte spécial, et pas apprend sa liberté et devient vraiment libre dans l'autre, la force gênée par des inégalités ou facilités se livre à des mouvements désordonnés.

L'homme est il libre?

L'homme est il libre, ou non? nous proclamons qu'il l'est toujours sans aucune except Mais nous distinguons la nature de l'homme de la direction de cette nature. Nous ne pouvons reconnaître q.q. chose par où la fatalité ait de l'empire sur le moi que dans l'ignorance où trouve primitivement la force de sa propre nature. Mais dès qu'un acte déterminé a eu l l'homme apprend, la fatalité cesse; encore n'est ce pas la fatalité. Qu'une force qui a en el le ppe de son activité n'en ait plus la direction, c'est là la véritable fatalité. Nous la concevons, mais nous ne la voyons pas; l'observation ne nous montre rien de semblable. La seule force que nous saisissions, c'est nous, et nous sommes toujours libres. Quand notre force n' pas libre c'est qu'elle ne sait pas, c'est qu'elle se cache à ses propres yeux dans les profond de sa nature. Mais n'ayant vu qu'une force libre, nous avons fait de la fatalité le contraire de la liberté; une force fatale a été pour nous une force qui n'a pas la directi d'elle même, et nous l'avons conçue comme n'étant pas intelligente, précisément parceq nous avions de l'intelligence. Toutefois une force fatale peut voir sa fatalité, et ce n'est p pour le plaisir de faire la force libre opposée en tout à la force fatale que nous avons à l'une des qualités qu'elle peut avoir, et qui ainsi que l'intelligence ne contrarierait pas sa nat

Nous avons vu dans cette leçon notre liberté et les degrés successifs par lesquels elle passe. Il y a deux fatalités, la fatalité de nature et la fatalité de direction. Tous les êtres sont soumis à la première; nous pouvons concevoir la seconde dans q.q.s êtres, mais elle échappe à l'observation; l'observation ne nous montre qu'une force, et une force entièrement li

Autres questions.

Influence du motif.

Que notre force se détermine spontanément ou librement, il lui faut un motif. On demande si, bien que nous puissions avoir dans la détermination volontaire la promotion de nos actes et que dans la spontanéité le motif n'ait pu que nous surprendre et jamais nous contraindre, si pourtant le motif n'était pas contraignant et son influence inévitable, malgré notre conscience qui nous apprend que nous sommes libres. On s'est obstiné à mettre la liberté en doute, il faut suivre la discussion de la liberté dans cette nouvelle sphère.

Dieu a déterminé d'avance tous nos actes.

Une autre question a encore été faite. On s'est demandé si Dieu prévoyant toutes choses prévoyait pas aussi les actes des hommes: ces actes étant prévus sont donc arrêtés ou fixés d'avance; l'homme n'est donc pas libre de varier ses déterminations, et marche sans pouvoir s'en écarter dans la voie tracée par la divine providence. Est-ce là une véritable objection ou un mal-entendu?

Le reste manque

Encyclopédie moderne, au mot Facultés.

Ce qu'on entend par le mot facultés.

Dans la science psychologique on désigne par ce mot les différentes capacités naturelles de l'âme humaine. Ainsi, la Mémoire est une de nos facultés, parceque nous avons naturellement la capacité de nous souvenir; la Sensibilité en est une autre, parceque naturellement aussi nous avons la capacité de sentir.

Ce que contiendra l'article suivant.

De même qu'on ne connaît les choses que par leurs propriétés, de même on ne connaît l'âme que par ses facultés. Un traité complet des facultés de l'âme embrasserait donc la psychologie tout entière: nous ne saurions songer à placer ici un pareil travail. Nous laisserons donc de côté, dans ce qui va suivre, les lois particulières de chaque faculté, et nous nous bornerons à présenter à nos lecteurs q.q.s considérations sur la nature commune de nos facultés, sur leur nombre, et sur la manière de les étudier. La question renfermée dans ces limites est encore si vaste, que nous serons forcés de rejeter les développemens, et de nous en tenir à des indications rapides.

I. Ce que c'est que les facultés. Comment nous sommes amenés à les reconnaître. Toutes les choses paraissent avoir des facultés, puisqu'elles ont des capacités.

Nous ne savons que l'âme humaine possède certaines facultés que parceque nous voyons en elle certains phénomènes se produire. Ainsi, parceque nous observons qu'elle sent, qu'elle pense, qu'elle se souvient, nous en concluons qu'elle a la capacité de sentir, la capacité de penser, la capacité de se souvenir; et ce sont ces capacités que nous appelons ses facultés. Les facultés de l'âme humaine ne sont donc que les capacités diverses que supposent en elle les diverses espèces de phénomènes que nous voyons s'y produire. Mais, à ce compte, toutes les choses du monde auraient aussi des facultés; en effet, il n'en est pas une qui ne manifeste certains phénomènes spéciaux qui supposent en elle certaines capacités spéciales. Ainsi le feu produit de la chaleur; il a donc la capacité de la produire: les métaux conduisent l'électricité; ils ont donc la capacité de la conduire: le bois brûle; il a donc la capacité de brûler. Le feu, les métaux, le bois, toutes les choses que nous connaissons, auraient donc des facultés comme l'âme humaine.

La langue met une différence entre les capacités de l'homme et celles des choses en appellant les unes facultés, les autres propriétés.

Cependant nous voyons que le langage se refuse à accorder des facultés aux choses; il reconnaît en elles les capacités dont nous venons de parler, mais il les appelle d'un autre nom. On dit que le bois a la propriété de brûler, et le feu de répandre de la chaleur; on ne dit pas que le bois a la faculté de brûler, et le feu la faculté de répandre de la chaleur. On dit de même que l'arbre a la propriété de produire des fruits; on ne dit pas qu'il en ait la faculté. Cependant la combustion, la chaleur, la formation des fruits sont des effets comme le souvenir et la sensation, et ces effets supposent dans le bois, dans le feu, dans l'arbre, certaines capacités spéciales sans lesquelles leur production serait impossible. D'où vient donc que la langue établit une différence entre ces capacités et les nôtres, et nomme les unes propriétés, tandisqu'elle appelle les autres facultés? Cette différence est trop profondément consacrée par l'usage, et trop universellement admise dans toutes les langues, pour qu'elle ne provienne pas d'une différence réelle dans les choses; et si cette différence existe dans les choses, il s'ensuit que les capacités naturelles de l'âme humaine ont un caractère spécial qui les distingue des capacités naturelles des choses. Il faut chercher à découvrir et à déterminer ce caractère.

1re différence entre l'homme et les autres êtres: il a des capacités spéciales.

Ce qui distingue une chose d'une autre, c'est qu'elle a des propriétés ou des capacités naturelles différentes: l'homme ayant des capacités spéciales est, à ce titre, comme toutes les choses possibles, un être d'une espèce particulière, et qui mérite un nom particulier; mais indépendamment de cette spécialité de nature, qui lui est commune avec toutes les choses du monde, car toutes les choses du monde ont leur nature spéciale, il jouit d'un privilège

2e différence entre l'homme et les autres êtres; il a le gouvernement de ses capacités.

tout particulier, et qui le sort de la foule, c'est celui de pouvoir disposer de ses capacités naturelles. Il a non seulement des capacités spéciales comme chaque chose en a, et, par exemple, celles de penser, de se souvenir, de se mouvoir; mais de plus il gouverne ces capacités, c.a.d. qu'il les tient dans sa main et s'en sert comme il veut. Ainsi, il se meut comme il veut, il dirige sa mémoire, il applique sa pensée où il veut; en un mot il est maître de lui et des capacités qui sont en lui. Or, il n'en est pas ainsi dans les choses; elles ont aussi des capacités naturelles, mais il n'y a point en elles de pouvoir autonome qui s'approprie ces capacités et qui les gouverne. Ainsi, l'arbre a beaucoup de capacités naturelles; mais elles se développent en lui sans sa participation; ce n'est pas lui qui dirige, c'est la nature: elles existent en lui, elles opèrent en lui, mais elles ne lui appartiennent pas, et ce qu'elles produisent ne saurait lui être attribué.

Le pouvoir fait de l'homme une personne. Les choses ne sont pas des personnes; pourquoi?

Le pouvoir que l'homme a de s'emparer de ses capacités naturelles et de les diriger fait de lui une personne; et c'est parceque les choses n'exercent pas ce pouvoir en elles mêmes qu'elles ne sont que des choses. Telle est la véritable différence qui distingue les choses des personnes. Toutes les natures possibles sont douées de certaines capacités; mais les unes ont reçu par dessus les autres le privilège de se saisir d'elles mêmes et de se gouverner: celles-là sont les personnes. Les autres en ont été privées, en sorte qu'elles n'ont point de part à ce qui se fait en elles: celles-là sont les choses. Leurs capacités ne s'en développent pas moins; mais c'est exclusivement selon les lois auxquelles Dieu les a soumises; c'est Dieu qui gouverne en elles; il est la personne des choses, comme l'ouvrier est la personne de la montre. Ici la personne est hors de l'être. Dans le sein même des choses, comme dans le sein de la montre, la personne ne se rencontre pas; on ne trouve qu'une série de capacités qui se meuvent aveuglément, sans que la nature qui en est douée sache ni ce qu'elles font. Aussi ne peut on demander compte aux choses de ce qui se fait en elles; il faut s'adresser à Dieu, comme on s'adresse à l'ouvrier et non à la montre, quand la montre va mal.

De là la différence des facultés dans l'homme et des propriétés dans les choses.

De l'existence du pouvoir personnel dans l'homme et de son absence dans les choses résulte une différence entre les capacités naturelles de l'homme et celles des choses. En effet, nous régnons sur nos capacités naturelles et nous nous en servons, tandis que les choses ne disposent pas des leurs et ne s'en servent pas. Le langage a eu le sentiment de cette différence, et il l'a tout à la fois exprimée et consacrée en nommant facultés les capacités naturelles de l'homme, et ~~capacités~~ propriétés les capacités naturelles des choses. En vertu du pouvoir que nous exerçons en nous mêmes, nous nous saisissons de nos capacités naturelles, et dans notre main ces capacités deviennent des facultés, c.a.d. des instrumens que nous retenons, que nous précipitons, que nous dirigeons, que nous appliquons à notre gré; c'est parceque ce pouvoir n'existe pas chez les choses que leurs capacités naturelles restent de simples propriétés. La capacité de marcher ne serait en nous qu'une simple propriété comme celle de sécréter la bile, si nous n'avions le pouvoir de marcher ou de ne pas marcher, de marcher vite ou lentement, à gauche ou à droite, selon notre volonté. Mais comme nous gouvernons cette capacité naturelle, elle est en nous une faculté. Telle est la véritable force de ce mot. Si donc, pour le dire en passant, nous n'étions, comme le prétendent q.q.s physiologistes et même q.q.s ph.es, qu'une espèce d'alambic, où les idées, les images, les souvenirs, les déterminations et les actes, se distillent sous l'influence d'une excitation extérieure, il faudrait commencer par réformer la langue qui consacrerait de vaines distinctions entre des choses identiques. Mais comme ces distinctions reposent sur des faits, on peut espérer que la langue tiendra bon et survivra aux savants systèmes qui établissent entre les hommes et les choses une fraternité si honorable pour ceux-ci.

Le sens attaché au mot facultés est partout confirmé par l'usage.

Les différentes applications du mot faculté confirment unanimement l'interprétation que nous lui donnons, et avec elle la réalité du caractère par lequel les capacités de l'homme se distinguent de celles des choses. Ainsi, ce n'est point avec la même assurance que nous appliquons à toutes les capacités de notre être cette dénomination de faculté, et nous ne sentons pas par exemple dans cette expression faculté de sentir la même propriété que dans cette autre faculté de penser ou d'agir. C'est qu'en effet la sensibilité est moins à nos ordres, moins à nous que l'intelligence ou l'activité locomotrice. Pareillement nous voyons l'usage étendre cette dénomination à diverses propriétés de notre corps, sur lesquelles notre volonté a g.g. prise, et la refuser à toutes celles qui échappent entièrement à son autorité. L'usage veut aussi que les animaux aient des facultés, et il a raison; car les animaux ont aussi une certaine personnalité et exercent un empire évident sur g.g.s unes de leurs capacités naturelles. Mais quoique la plante manifeste une foule d'effets qui dérivent des capacités de son organisation, ces capacités ne sont dans toutes les langues que des propriétés, parcequ'il n'y a point en elles de pouvoir personnel qui s'approprie ces capacités et les gouverne. La nature règne dans la plante et non point la plante en elle même. Elle est le théâtre et non le pp.e des phénomènes qu'elle manifeste. Elle est une chose et non point une personne, et le langage, dont la logique est admirable, lui donne ce qu'elle a, et lui refuse ce qu'elle n'a pas.

Le pouvoir fait la personnalité, qui est toujours en raison directe de ce pouvoir.

On voit que c'est le même fait qui constitue la personnalité dans un être, et qui imprime à ses capacités naturelles le caractère de facultés. Ce fait est la liberté, ou, si l'on aime mieux, le pouvoir personnel; car il importe peu de quel nom on appelle cette capacité suprême qui donne aux êtres qui en sont doués le privilège de disposer d'eux mêmes. Aussi, toutes ces choses croissent et décroissent ensemble. Plus le pouvoir autonome est parfait dans un être, plus aussi cet être est une personne; plus en même temps ses capacités sont des facultés. Ainsi, parceque nous avons sur nous mêmes, ou, ce qui revient au même, sur les pouvoirs naturels qui sont en nous, un empire plus grand que les animaux, nous sommes bien plus qu'eux des personnes; et, bien plus que les leurs, nos capacités sont des facultés. Plus un homme a d'empire sur soi, et règle puissamment ses diverses facultés, plus par cela même il est homme, moins il est chose; plus aussi ses capacités naturelles sont à lui et méritent le nom de facultés. L'homme se rapproche des choses, quand il délaisse cet empire qu'il dépend de lui de prendre, quand, au lieu de s'approprier ses facultés, il les abandonne à leur propre mouvement, et reste paresseusement endormi au milieu d'un mécanisme dont il lui a été donné de gouverner tous les ressorts.

Il y a donc dans l'âme humaine des capacités naturelles comme dans tous les êtres, et, par dessus, un pouvoir personnel qui les gouverne, et qui, en les gouvernant, en fait des facultés à lui. Tel est le résultat de ce qui précède. Nous devons maintenant examiner la nature, les limites et les conséquences de cet empire; en d'autres termes, nous devons déterminer la condition des capacités naturelles de l'âme sous le régime du pouvoir personnel.

L'action du pouvoir personnel n'est pas continuel.

Un premier fait mérite d'être constaté dans cette recherche; c'est que l'empire du pouvoir personnel sur nos capacités naturelles ne s'exerce point sans interruption. Comme un ouvrier prend et quitte tour à tour ses instrumens, nous sentons la volonté tantôt se saisir des capacités de notre nature et les employer à ses desseins, tantôt les délaisser et les abandonner à elles mêmes; et, ce qu'il y a de remarquable, c'est que, dans ce dernier cas, nos capacités naturelles n'en marchent pas moins pour être délaissées par le pouvoir personnel. Elles se développent sans son secours, et vont fort bien sans lui; seulement, quand elles vont sans lui, elles ne vont pas pour lui; leur développement en cessant d'être sous sa direction, cesse de s'opérer au profit de

ses volontés. Ce dernier fait est très facile à vérifier. Ainsi, la capacité sensible est souvent à notre service; nous l'employons comme une pierre de touche, pour découvrir les propriétés bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles, belles ou laides des choses; nous nous en servons aussi comme d'un instrument de plaisir, pour goûter ce qu'il y a d'agréable, de beau et de bon dans les objets; mais plus souvent encore, elle est libre de toute direction personnelle. Pour peu, par exemple, que notre esprit soit occupé, nous ne nous inquiétons plus de notre sensibilité, qui est alors parfaitement abandonnée à elle même, et qui toutefois ne cesse pas d'aller. Sans nous, elle reçoit des sensations; sans nous, elle développe à la suite de ces sensations une foule de mouvements passionnés qui en sont la conséquence, et que nous n'avons ni cherchés ni permis. Il en est de même de nos capacités intellectuelles; à chaque instant nous nous en servons; mais, à chaque instant aussi, les rênes nous échappent, et alors nous sentons notre mémoire, notre imagination, notre entendement se mettre en campagne sans notre congé, courir à droite et à gauche comme des écoliers en récréation, et nous rapporter des idées, des images, des souvenirs trouvés sans notre secours, et que nous n'avions pas demandés. Enfin, la plus soumise de nos capacités naturelles, cette énergie intime par laquelle nous mettons notre corps en mouvement, et qu'on peut appeler activité locomotrice, cette énergie même ne périt pas quand nous cessons de nous en servir; au sein même du repos le plus profond, nous la sentons vivre au dedans de nous, et presser de toutes parts les ressorts du mécanisme qu'elle anime. Elle se développe dans ces instants même, et produit dans tout le corps une foule de mouvements que nous n'avons pas voulus. Mais, soit qu'un reste de surveillance volontaire ne cesse jamais entièrement de la retenir, soit qu'ayant à faire à des organes matériels rudes à manier, elle ne puisse les ébranler sans que toutes ses forces soient concentrées sur un point par le pouvoir personnel, elle ne produit point à elle seule de grands mouvements: et bien nous en prend; car, s'il n'en était pas ainsi, elle pourrait nous conduire dans la rivière pendant que notre volonté s'occuperait d'autre chose. Toutefois, elle continue de se développer, comme nos autres capacités naturelles, quoiqu'elle n'en donne pas des marques si évidentes.

Cas où le pouvoir personnel ne délaisse que quelques facultés. Cas où il les délaisse toutes. — Rêverie.

Ordinairement notre pouvoir personnel ne se retire pas en même temps de toutes nos facultés, et c'est presque toujours parcequ'il est très occupé à en diriger une qu'il délaisse les autres. Ainsi jamais l'activité locomotrice et la sensibilité ne sont plus abandonnées à elles mêmes que dans les moments où nous sommes plongés dans une méditation profonde; c'est qu'alors la volonté est tout entière à la direction de l'intelligence; mais il arrive aussi q.q. fois que la défaillance est générale, c. a. d. que le pouvoir personnel abdique entièrement, et lâche en même temps les rênes à toutes nos facultés. C'est ce qu'on peut observer dans ces moments où le corps étant dans un repos parfait, la sensibilité à peine effleurée par q.q.s sensations légères, nous laissons aussi aller notre mémoire, notre imagination et notre pensée, comme elles le veulent, et tombons dans ce qu'on appelle l'état de rêverie. Notre personnalité n'est pas éteinte, elle surveille encore le jeu naturel des capacités qui l'entourent; elle a la conscience qu'elle peut quand elle le voudra, s'en ressaisir; mais pour le moment elle ne gouverne pas; elle laisse tout aller; elle se repose. Dans cet état toutes nos capacités se meuvent de leur mouvement propre et selon leurs lois, non selon les nôtres et par notre impulsion. L'homme s'est retiré, et notre nature vit comme une chose; tout ce qui se passe en nous est fatal; nous sommes

retombés sous la loi de la nécessité, qui se joue de nous, comme elle se joue de l'arbre et des nuages. Et cependant nous sentons que nous pouvons renaître, rentrer en roi dans ces domaines délaissés et les ressaisir sur la fatalité. Jamais nous n'apercevons mieux qu'alors la distinction de ce qui est nous et de ce qui n'est que nôtre en nous. Nos capacités sont nôtres et ne sont pas nous; notre nature est nôtre et n'est pas nous; cela seul est nous qui s'empare de notre nature et de nos capacités, et qui les fait nôtres; nous sommes tout entiers dans ce pouvoir que nous avons de nous posséder. C'est l'acte de ce pouvoir qui nous crée, qui nous constitue; sans cet acte il n'y aurait rien de nôtre en nous, parcequ'il n'y aurait rien en nous qui fût nous. Tout ce qui était nôtre cesse de l'être dès que ce pouvoir cesse d'agir, dès que cet acte ne se fait plus; ou si dans le repos de ce pouvoir, dans l'absence de cet acte nous sommes encore nous, et regardons encore comme nôtres, et cette nature et ces capacités qui vont sans nous, c'est uniquement parceque nous avons la conscience que ce pouvoir vit dans son repos, qu'il garde la vertu de faire cet acte et de reprendre par lui tout ce qu'il a momentanément délaissé.

État de rêve.

C'est cette même défaillance de la personnalité qui constitue l'état de l'âme pendant le sommeil. L'effort qu'exige la direction de nos capacités est la seule chose qui nous fatigue; car nos capacités elles-mêmes ne se lassent point d'aller; aller pour elles c'est vivre. Rien ne se lasse donc dans notre âme que la volonté ou l'énergie personnelle; elle seule a donc besoin de repos; elle seule aussi se repose dans le sommeil; les capacités continuent de se développer; mais nous ne continuons pas à les diriger. Elles agissent donc tandis que nous n'agissons pas; parcequ'elles agissent nous continuons à sentir ce qu'elles font; parceque nous n'agissons pas, nous cessons presque de nous sentir nous-mêmes; et plus s'affaiblit le sentiment de nous-mêmes, plus devient vive la conscience des images, des idées, des souvenirs, des sensations, des mouvemens qu'elles produisent; à tel point que nous finissons par nous oublier et par tomber sous l'illusion de cette fantasmagorie qu'elles jouent devant nos yeux, et qui, n'étant point réglée par notre volonté, est la plus bizarre et la plus capricieuse du monde. Tel est l'état de rêve ou de sommeil (car dormir c'est rêver), qui n'est autre chose que l'inertie du pouvoir personnel avec toutes ses conséquences. L'état de rêve n'est que l'état de rêverie plus prononcé. Dans celui-ci la personnalité ne gouverne pas plus, mais elle veille davantage, et par cela même se sent mieux, et par cela même se distingue mieux des capacités qui vont sans elle, ce qui fait qu'elle est moins la dupe de tout ce qu'elles produisent. Toutefois, dans le sommeil même, l'engourdissement de la personnalité n'est point complet; elle conserve une sorte de jugement sourd qui se révèle de mille manières dans les phénomènes propres à cet état. Mais ce n'est pas ici le lieu d'analyser ces phénomènes.

Nécessité d'un développement primitif involontaire de nos capacités.

Non seulement le pouvoir personnel ne gouverne pas toujours nos capacités naturelles; mais il est facile de prouver qu'elles se sont primitivement mises en mouvement et développées sans lui. En effet, nous ne nous saisissons d'une de nos capacités pour nous en servir, que parceque nous savons qu'elle existe et qu'elle est un instrument convenable à notre dessein. Ainsi, nous ne voulons nous souvenir que parceque nous savons que nous le pouvons. Or, comment saurions-nous que nous pouvons nous souvenir, comment saurions-nous même ce que c'est que se souvenir, si jamais nous ne nous étions souvenus. Il faut donc, de toute nécessité, que nous nous soyons souvenus spontanément une première fois, pour que nous ayons pu

ensuite vouloir nous souvenir. Le même raisonnement s'applique à toutes nos facultés. Avant d'avoir vu, d'avoir senti, d'avoir remué, d'avoir formé une idée, l'enfant ne savait pas qu'il pouvait voir, sentir, agir et penser. Ignorant que ces capacités étaient en lui il ne pouvait songer à s'en servir, ni, par conséquent, à s'en emparer et à les diriger. Il a donc fallu que ces capacités s'éveillassent d'elles mêmes et se développassent d'abord de leur propre mouvement et sans le secours de sa volonté. Ainsi, la personnalité est en nous un fait postérieur au développement de nos capacités naturelles; en d'autres termes, avant de s'emparer d'elle même, notre nature était douée de certaines capacités qui d'abord se sont développées en elle comme les propriétés se développent dans les choses. C'est ce développement spontané qui lui a donné la conscience des différents pouvoirs dont elle est douée; et c'est alors seulement qu'elle a pu vouloir s'emparer de ses capacités, les diriger et s'en servir. Le jour, où elle la fait, elle est sortie de la classe des choses, et la personne humaine a brisé l'œuf où elle avait sommeillé jusque là. A présent, quand nous cessons de gouverner nos facultés, elles retournent à cette indépendance primitive et naturelle; c.a.d. qu'elles vont de leur mouvement propre et non du nôtre, obéissant à la fatalité comme les propriétés dans les choses, et non plus à la volonté libre et intelligente de la personne.

Comment on peut observer la naissance du pouvoir personnel dans l'enfant.

Il n'est pas impossible d'observer la naissance de la personnalité dans le développement des facultés extérieures de l'enfant. D'abord il ne sait se servir ni de ses bras ni de ses yeux; il est évident qu'il voit avant de regarder, et qu'il remue avant de diriger ses mouvements. Bientôt on voit poindre un commencement de volonté, c.a.d. de direction, dans ces deux capacités; mais cette volonté ne devient pas maîtresse du premier coup; il lui faut du temps pour substituer sa direction au développement spontané. Une sorte de lutte s'établit entre les deux impressions, qu'on voit triompher tour à tour. Enfin, à la longue, la volonté dompte et discipline ces deux capacités et les yeux et les bras de l'enfant deviennent ce qu'ils doivent être, des instruments soumis qui obéissent docilement à ses désirs.

Indépendance des facultés qu'on n'accoutume pas à rester sous l'empire du pouvoir personnel.

Le pouvoir personnel s'augmente par l'exercice. – Il fait notre dignité.

Une chose bien remarquable, c'est que chez les hommes dont la volonté paresseuse néglige la direction de certaines facultés, ces facultés semblent s'accoutumer à cette indépendance, et ne se laissent reprendre et gouverner de nouveau qu'avec une incroyable résistance. Ainsi, quand nous avons pris l'habitude de laisser flotter à son gré notre faculté de penser, ce n'est qu'à grand'peine et par des efforts soutenus que nous pouvons l'appliquer et la fixer sur un objet; à chaque instant elle nous échappe et nous sommes obligés de courir après, de la ramener et de peser, pour ainsi dire, sur elle de tout le poids de notre autorité pour la retenir. C'est cette même négligence qui fait que certaines personnes ne peuvent contenir la fougue de leurs sentiments. En général notre autorité sur nous mêmes ne s'entretient que par un exercice continuel; c'est aussi par là seulement qu'elle peut croître et devenir facile. La mesure de cette autorité est aussi celle de la dignité de l'homme, parceque cette autorité est l'homme même.

Différences de degrés dans l'empire que nous avons sur nous-mêmes.

Il y a, comme on le voit, des degrés infinis dans l'empire que nous pouvons prendre sur nos capacités. Cet empire varie d'un individu à l'autre, au point qu'il n'y en a peut être pas deux où il ait la même étendue. Il est extrêmement limité chez le plus grand nombre, parceque les capacités étant naturellement insoumises, il faut, pour les asservir à la volonté, un travail sur soi même et des efforts dont peu d'hommes s'avisent ou se donnent la fatigue; quelques uns seulement entreprennent cette lutte; bien peu la soutiennent avec persévérance, et ceux là sont très rares, qui, dans la courte durée de cette vie, atteignent au but, et obtiennent une autorité complète et facile. Outre ces différences, il en est d'autres. On voit des hommes qui ont le plus grand pouvoir sur l'une de leurs facultés et qui n'en ont point

ou presque point sur les autres; ainsi le pphe accoutumé à réfléchir dispose avec la plus grande facilité de ses facultés intellectuelles et souvent n'a aucun empire sur ses passions: d'autres ont beaucoup d'autorité sur leurs passions, qui ne sauraient fixer leur intelligence et l'attacher à un sujet: on trouve des hommes qui n'ont rien de soumis en eux que leurs doigts: enfin, d'un jour, et presque d'une minute à l'autre, la puissance volontaire s'affaiblit ou s'accroît dans le même individu, tantôt molle et languissante, tantôt énergique et active, elle monte et descend incessamment et avec elle la personnalité qu'elle constitue.

Affaiblissement du pouvoir personnel chez les vieillards.

Influence de l'habitude sur le pouvoir personnel.

Quand l'homme parvient à une grande vieillesse, il finit ordinairement par où il a commencé, c.a.d. par cette vie impersonnelle qui précède dans l'enfant la naissance de la volonté; et de là cette observation si vulgaire que le vieillard redevient enfant. On observe en effet chez les vieillards un affaiblissement considérable et progressif du pouvoir personnel; il semble que la volonté fatiguée du long service qu'elle a fait, abandonne sa tâche au soir de la vie et s'assoupisse peu à peu en attendant le sommeil de la mort. L'extrême vieillesse rappelle à la fois l'idée du sommeil et celle de l'enfance; c'est qu'en effet le sommeil, l'enfance, la vieillesse, ne sont que le même phénomène sous trois formes différentes, c.a.d. la faiblesse de la personnalité, qui s'éveille dans l'enfant, qui se repose dans l'homme endormi, et qui défaille dans le vieillard. L'affaiblissement des organes, qui rend l'exercice des fonctions plus pénible, pourrait bien contribuer au découragement de la volonté chez les vieillards; mais nul doute aussi, qu'en cessant de s'en servir, la volonté à son tour ne contribue à l'affaiblissement des facultés, car c'est une remarque qui mérite encore d'être faite, que l'empire de la volonté sur nos capacités contribue à les développer; comme si, en leur imprimant une direction forcée, elle les rendait plus souples, plus subtiles, et plus nerveuses. Nos capacités ne cessent jamais d'être en mouvement, soit que nous nous en servions, soit que nous les délaissions. Mais on observe qu'elles baissent quand on les néglige, et qu'elles se fortifient quand on les emploie. Les sens acquièrent une prodigieuse finesse chez les personnes que leur profession ou leur manière de vivre obligent à s'en servir souvent; il en est de même de la sensibilité pour le beau chez celles qui cultivent les arts, de la faculté de penser chez les pphes, ou d'imaginer chez les poëtes; tandisque chez les personnes qui mènent une vie oisive et matérielle, l'intelligence, l'imagination, la sensibilité déclinent rapidement. L'activité locomotrice croît de même par l'exercice, et décroît dans la vie sédentaire, comme il arrive aux femmes et aux commis. Ainsi, non seulement on s'avilit, mais encore on s'abrutit lorsqu'on néglige de développer en soi la puissance qui distingue l'homme des choses, qui le fait semblable à Dieu, et qui est tout son titre à la monarchie de la création.

Conséquences de tout ce qui précède: 1° pour l'étude de nos facultés; 2° pour l'intelligence générale de l'homme.

Tous ces faits devaient être exposés rapidement parcequ'ils conduisent à des conséquences, peut être neuves, et à coup sûr très importantes, tant pour l'intelligence de l'homme en général que pour celle du système de ses facultés en particulier. En effet, pour ce qui regarde l'étude de nos facultés, il en résulte qu'il n'en est pas une qui ne se développe tour à tour en nous, tantôt comme simple propriété de notre nature, libre du joug et des directions du pouvoir personnel, tantôt comme faculté c.a.d. comme instrument de ce même pouvoir; et qui donne à chacune de nos facultés une double forme à laquelle la plupart des pphes n'ont rien compris, et où q.q.s uns ont commis la méprise de voir deux facultés. Et quant à ce qui touche la connaissance générale de l'homme, il en résulte également, 1° qu'il y a deux éléments très distincts en nous, quoique l'un ait sa racine dans l'autre, la chose d'une part et la personne de l'autre, la nature humaine avec ses capacités soumises à des lois fatales, et le pouvoir extraordinaire que cette nature développe dans cette vie et au moyen duquel

elle s'empare de la fatalité en elle et s'en sert comme d'un instrument ; 2° que ces deux éléments constituent en nous deux vies distinctes, la vie impersonnelle et la vie personnelle ; 3° que nous sommes choses avant de devenir personnes et vivons de la vie des choses avant de vivre de la vie personnelle ; 4° que la personne défaille q.q. fois en nous et qu'il y a par conséquent des moments dans notre existence où nous redevenons choses et vivons d'une vie purement impersonnelle ; 5° que souvent la personne s'éteint en nous avant la vie et qu'ainsi plus d'une créature humaine finit par où toutes commencent, c.à.d. par ce mode d'existence qui est celui des choses ; 6° qu'enfin tant que subsiste en nous la personnalité elle est sujette à des variations continuelles non seulement d'homme à homme, mais de moment en moment dans le même homme, sorte que dans l'échelle qui part des choses et s'élève jusqu'à la personnalité parfaite, il n'y a pas un degré où l'homme ne puisse descendre ou monter, sans que pour cela la nature humaine ou la chose soit en lui le moins du monde altérée.

D'après cela méthode pour étudier nos facultés.

Ces faits mettent en lumière la base du système de nos facultés, et déterminent la méthode à suivre pour en étudier les détails.

Toutes ont deux modes de développement. - Il ne faut pas prendre pour deux facultés les deux modes de développ. d'une même faculté.

Toute faculté a deux modes de développement : ou elle se développe simplement en vertu des lois fatales de la nature humaine, ou elle se développe sous la direction du pouvoir personnel.

Il suit de ce fait capital, que dans l'étude des facultés, il ne faut pas prendre pour facultés distinctes les deux modes de développement d'une même faculté. Ainsi la faculté de regarder n'est que la capacité de voir dirigée par la volonté ; l'attention et la réflexion ne sont que la capacité de connaître appliquée par la volonté ou aux choses extérieures ou aux choses intérieures ; la faculté de goûter n'est que la capacité de sentir les saveurs, appliquée par la volonté à la perception d'une saveur particulière. Il en est de même de toutes les autres facultés ; toutes se présentent à nous alternativement sous deux formes ; mais elles restent sous ces deux formes la même capacité naturelle.

Il faut étudier toute faculté dans ses deux modes de développem.

Il suit du même fait que toute faculté doit être étudiée dans les deux modes de son développement ; c.à.d. que l'observateur doit d'abord reconnaître comment elle va lorsqu'elle est abandonnée à elle même, puis ensuite ce qu'elle devient lorsque le pouvoir personnel la dirige.

Il faut étudier toute faculté d'abord dans son développem. involontaire ; c'est là sa loi naturelle.

Le mode de développement d'une faculté, lorsqu'elle est abandonnée à elle même, est la loi naturelle de cette faculté. On ne saurait déterminer les modifications que le pouvoir personnel fait subir à l'action d'une faculté avant d'avoir constaté la loi naturelle de cette faculté ; il faut donc commencer par là : et pour déterminer la loi naturelle d'une faculté, il faut l'observer dans un de ces moments où elle est délaissée par le pouvoir personnel, ce qui est toujours assez facile, car ces moments reviennent sans cesse dans la vie intérieure.

Il faut étudier ensuite toute faculté sous l'empire du pouvoir personnel. - On voit alors les modifications apportées par le pouvoir personnel à la loi naturelle.

Lorsqu'on sait bien comment procède une faculté quand elle se développe librement, il reste à l'observer sous le joug du pouvoir personnel ; et lorsqu'on a constaté comment elle se développe dans cette dernière circonstance, en comparant entre eux les deux modes de développement, on détermine aisément la nature des modifications produites par l'intervention de la volonté.

Ce que serait l'homme sans le pouvoir personnel, ce qu'il est dans la rêverie, le sommeil...

Étant déterminées, toutes les lois naturelles de toutes nos capacités, on connaît ce que serait commment irait, ce que pourrait notre nature si elle était restée chose, ou si elle le redevenait c.à.d. si le pouvoir personnel n'était pas né en elle, ou s'il en disparaissait. Cette donnée sert à faire comprendre l'état de rêverie, l'état de sommeil, l'état d'enfance, l'état d'imbécillité du vieillard, qui tous approchent plus ou moins de l'état hypothétique dont nous p

Étant déterminées d'une part, toutes les lois naturelles de toutes nos capacités, et de l'autre étant connus tous les modes de développement de ces mêmes capacités sous l'empire de la volonté,

Idée générale de ce que produit en nous le pouvoir personnel, et relativement à une faculté quelconque.

on peut en déduire une idée générale exacte de ce que produit en nous le pouvoir personnel et de la part qu'il a dans notre développement et dans notre perfectionnement. On peut aussi en déduire la formule générale des modifications qu'il apporte au développement d'une faculté quelconque. Enfin, il n'est pas impossible d'en tirer peut être la révélation de la circonstance qui détermine le pouvoir personnel à naître en nous; puis, quand il y est né, à s'y développer avec une énergie si variable.

On sent que nous n'en finirions pas si nous voulions donner ici tous ces résultats généraux qui se déduisent de l'étude bien faite de nos facultés. Il nous suffit d'avoir montré comment ils doivent ou peuvent en sortir. Toutefois nous ne pouvons nous défendre d'indiquer ici rapidement le second de ces résultats, c.a.d. la modification générale qu'apporte le pouvoir personnel au développement de nos facultés.

Modification générale que le pouvoir personnel fait subir au développ. de nos facultés.

Le pouvoir personnel ne crée pas nos capac. et ne change point leurs lois.

De même qu'on se tromperait grossièrement si on croyait ou que le pouvoir personnel crée nos différentes capacités, ou que sans lui elles ne se développeraient pas; de même, on tomberait dans l'erreur, si on s'imaginait que son empire va jusqu'à changer les lois selon lesquelles elles agissent naturellement. Comme les propriétés des choses, bien qu'elles ne reçoivent le mouvement et n'obéissent à la direction d'aucun pouvoir personnel, ne s'en développent pas moins, et n'en ont pas moins une direction et des lois: de même, les capacités naturelles des êtres libres et de l'homme en particulier, ont leur mouvement et leurs lois propres, en vertu desquels elles se développeraient sans le secours du pouvoir personnel, si celui-ci ne survenait pas. Quand le pouvoir personnel arrive, il tourne à son but ces forces qui existent et se meuvent sans lui; mais il ne les crée point et ne saurait changer leurs lois naturelles, pas plus que le meunier ne crée la puissance et ne change les lois du cours d'eau qu'il exploite. Nous nous servons de l'intelligence, de la mémoire, de la sensibilité, de la capacité locomotrice; mais nous trouvons en nous ces capacités toutes faites et soumises à leurs lois propres, et nous sommes obligés de nous en servir telles qu'elles sont, et de nous plier à leurs lois pour en tirer parti. En un mot, avant de s'emparer d'elle même et de se gouverner, notre nature existait et était douée de certaines capacités qui se seraient développées en elle comme de simples propriétés, si, devenant tout à coup maîtresse d'elle même, elle ne les avait assujeties à son empire, subordonnées à son mouvement et transformées en instruments de ses volontés. Nos facultés ne sont donc que des forces naturelles apprivoisées à notre service.

Donc, au fond, facultés et propriétés sont choses identiques. La différence est dans une circonstance accidentelle, du pouvoir personnel.

Il s'ensuit qu'en soi les facultés et les propriétés sont choses parfaitement identiques, et que la seule différence qui les distingue, c'est que les facultés sont gouvernées par le pouvoir personnel d'un être libre, tandis que les propriétés ne le sont pas. Supprimez le pouvoir personnel dans les êtres libres, leurs facultés deviennent des propriétés: créez ce pouvoir dans les choses, leurs propriétés deviennent des facultés; et en devenant celles-ci des facultés, celles là des propriétés, les propriétés et les facultés ne changent point de nature; elles restent les mêmes capacités naturelles qu'elles étaient auparavant. Une seule circonstance est changée, et cette circonstance leur est extérieure, savoir, leur dépendance ou leur indépendance d'un pouvoir personnel qui peut s'en servir, mais qui en s'en servant, ne saurait les altérer.

Sous le gouvernement du pouvoir personnel nos capacités continuent donc d'agir selon leurs lois, c.a.d. que la mémoire ne se souvient pas, que l'intelligence ne connaît pas, que la sensibilité ne sent pas autrement que lorsque ces facultés se développent de leur mouvement propre

Action du pouvoir personnel.

quelle est donc l'action du pouvoir personnel sur nos capacités? Cette action se réduit à deux circonsta
il dirige et il concentre.

Nos facultés abandonnées à elles mêmes sont la proie des choses

Quand nos facultés sont abandonnées à elles mêmes, elles sont la proie des choses qui viennent
les solliciter. Ainsi la mémoire abandonnée à elle même est tour à tour saisie par tous les souveni
qu'amène l'association des idées, et fatalement entraînée de l'un à l'autre. Q.qs uns plus vifs
l'arrêtent davantage, d'autres ne font que la prendre et la quitter; mais la cause qui prolonge ou
qui abrège leur durée est toujours en eux, jamais en elle. Il en est de même de notre intelligence
quand elle n'est pas gouvernée; les phénomènes intérieurs ou extérieurs, qui s'écoulent sous ses yeu
s'emparent successivement de son attention à mesure qu'ils passent, ou s'ils se présentent simult
-ment, se la partagent. Les plus saillants la frappent davantage et les plus légers moins, sans qu'elle
puisse s'en défendre. La sensibilité, à son tour, assiégée par les mille causes qui peuvent l'affecter, reçoi
les mille sensations qu'elles lui infligent, souffre, jouit, se passionne, s'irrite, se trouble ou se cal
au gré de ces causes, comme la mer au gré des vents. Ainsi nos capacités naturelles abandonn
à elles mêmes, vont toujours, mais au gré des choses qui viennent les solliciter. Elles sont le
jouet de ce flux éternel de phénomènes au milieu duquel nous sommes plongés, et au sein
duquel nous roulerions, comme les choses, sans résistance et sans conscience, si le pouvoir personn
comme un pilote habile, ne venait s'asseoir au gouvernail et opposer sa volonté réfléchie à
l'aveugle force du courant.

Le pouvoir personnel donne ~~concentre~~ à nos facultés ~~une un objet~~ une ~~spécial~~ direction.

L'œuvre du pouvoir personnel consiste à soustraire autant que possible nos capacités au flot des
phénomènes qui les emporte, pour les appliquer où il veut et seulement où il veut. Il entreprend don
contre la fatalité extérieure, une lutte de tous les instants dont la direction des capacités est le pri
La vie personnelle n'est autre chose que cette lutte fatigante de l'homme ou de la liberté contre
le monde ou la fatalité; et comme le pouvoir personnel ne peut détruire le courant fatal du
phénomènes extérieurs, ni l'empêcher de solliciter nos facultés, il a deux choses à faire pour les
gouverner: les retenir lorsqu'elles veulent obéir aux sollicitations qui les provoquent, et les fixer
sur l'objet particulier où il lui plaît de les appliquer. Toutes les fois que nous nous servons
l'une de nos facultés, nous sentons en nous ce double effort de résistance et d'application. Pendant
que nous tenons la faculté attachée à l'objet que nous voulons, mille sujets de distraction
viennent la tenter; elle n'est insensible à aucun, et toujours elle fait pour s'échapper un
mouvement que nous sommes obligés de réprimer, sans quoi elle se déroberait à notre pouvoi
et retomberait sous l'empire de la fatalité. Telle est la première action du pouvoir personnel
sur nos facultés; il leur imprime une direction qui n'est point la direction naturelle: cette
direction vient de lui; elle est personnelle; leur direction naturelle leur est imprimée par la
fatalité extérieure.

Il les concentre.

L'autre effet de l'action du pouvoir personnel sur nos capacités est de concentrer leur force. Le
monde, qui est la variété même, en s'emparant de nos facultés, disperse, pour ainsi dire, leur
énergie. En effet, il ne les laisse pas un moment occupées du même objet; il les saisit
successivement des milliers de phénomènes qu'il leur présente, et leur fait partager son infini
mobilité. De là vient qu'elles ne font qu'effleurer toutes choses, et que leur énergie se dépense
sans se développer. C'est ce que nous sentons parfaitement dans l'état de rêverie, que nous av
décrit plus haut; c'est ce que nous sentons aussi toutes les fois que le monde extérieur prend
sur nous un empire plus grand que de coutume, comme par ex., dans les beaux jours du
printemps. La nature est alors si séduisante, que nous n'avons pas la force de lui résister

nous nous laissons aller aux douces sensations, aux charmantes images qu'elle nous prodigue; nous nous livrons à elle, nous lui laissons faire de nous ce qu'elle veut. Alors nous sentons notre énergie intérieure se décomposer, pour ainsi dire, et s'écouler par tous nos sens. Il nous semble que le monde extérieur s'en empare et la divise en mille parties, et que ces parties se dispersent et se perdent dans son vaste sein. Le sentiment de cet état est délicieux, parce qu'il n'est que la suspension de la lutte pénible que nous soutenons. La volonté quittant le champ de bataille, tout effort cesse en nous, mais aussi toute énergie; toutes nos facultés jouent à leur aise, mais toutes sont faibles; c'est l'action de la volonté qui les rend fortes, parce que la volonté, les fixant sur un seul point et les y retenant, concentre sur ce point toute leur puissance, et par la durée de cette concentration, la multiplie. Ramasser toute l'énergie d'une capacité sur un seul point, et l'y retenir long-temps, voilà le second effet de l'action du pouvoir personnel sur nos facultés. De là la puissance prodigieuse d'une volonté forte; de là les miracles de l'attention; de là ceux de la patience, qui ont fait dire que le génie n'était qu'une longue persévérance. Tous ces grands effets sont le résultat de la concentration de nos facultés par le pouvoir personnel: l'autorité du pouvoir personnel sur nos facultés fait donc notre puissance, comme elle fait notre dignité.

Diriger et concentrer, telle est donc la double action du pouvoir personnel sur le développement de nos facultés. Les moyens d'exercer cette double action varient selon les facultés, aussi bien que le degré où il est possible de la pousser; mais la formule reste exacte pour toutes; tel est du moins le résultat que nous avons tiré de la comparaison du développement spontané et du développement volontaire de nos diverses facultés.

Méthode à suivre pour étudier la loi de chaque faculté.

X Il nous reste maintenant à dire q.q.s mots sur la méthode à suivre pour déterminer la loi de chaque faculté. Cette méthode est extrêmement simple. Nous ne connaissons les facultés de l'âme humaine que par les phénomènes qu'elles produisent; nous ne pouvons donc savoir comment une faculté agit qu'en observant comment se passe le phénomène qui en émane. La loi d'une faculté n'est autre chose que la manière dont se produit constamment le phénomène qui en émane. Ainsi, la loi de la mémoire est la réunion des circonstances invariables qui constituent en nous le fait du souvenir. Pour découvrir ces circonstances constantes, il n'y a évidemment qu'un moyen, c'est d'observer, dans un grand nombre de cas, la production du phénomène, de comparer les circonstances de cette production dans les différents cas, et d'éliminer celles qui, ne se rencontrant pas dans tous, ne sont par cela même que des circonstances accidentelles; les autres constituent la loi de la faculté. On procède ainsi pour déterminer les lois des forces générales de la nature et celles des propriétés particulières des différents êtres; seulement ici ce sont les sens qui observent, tandis que pour les facultés de l'âme c'est la conscience. Cette méthode est si simple et si nécessaire, qu'il est superflu de la prescrire et presque inutile de l'indiquer.

[illegible] le nombre des facultés de l'âme.

On reconnaît qu'une chose a plusieurs propriétés quand elle manifeste des phénomènes de nature différente; chaque espèce de phénomènes suppose une capacité spéciale, et l'on reconnaît dans une chose autant de propriétés différentes qu'on y a observé d'espèces distinctes de phénomènes. C'est de la même manière qu'on parvient à distinguer les différentes facultés de l'âme humaine et à en fixer le nombre. Toute la difficulté de cette recherche consiste d'abord à ne pas prendre des phénomènes composés qui résultent de l'action combinée de plusieurs facultés pour des phénomènes d'une nouvelle espèce, produits par une faculté spéciale, et, en second lieu, à ne pas se laisser tromper par les formes diverses qu'un même phénomène peut revêtir dans des circonstances différentes. C'est à cette double cause d'erreur qu'on doit attribuer ces longues listes de facultés dont on gratifie l'âme humaine dans plusieurs traités de psychologie. Ainsi les

phénomènes de l'imagination ne sont que des composés de plusieurs phénomènes simples, et ne dérivent point du tout d'une faculté spéciale comme on l'a cru; ainsi, le raisonnement n'est qu'une forme de jugement, qui n'est qu'un acte de la faculté de croire, à la suite d'un acte de la faculté de connaître; ainsi, l'attention et la réflexion ne sont que des formes de la perception et de la conscience, qui ne sont elles mêmes que deux applications diverses de la faculté de connaître. Du reste ces deux causes d'erreur se rencontrent également dans l'étude des forces naturelles et des propriétés des choses. A mesure que les phénomènes sont mieux analysés, on voit diminuer le nombre des causes, et la raison en est toute simple: à la surface tout est divers, au fond tout se rapproche et se confond. Il y a bien de l'apparence que tout ce vaste univers est mu par une seule cause, gouverné par une seule

Mais quand bien même la vérité de cette présomption serait démontrée, ce ne serait pas une raison pour vouloir arriver immédiatement à l'unité, ni pour justifier ceux qui l'inventent quand ils ne la trouvent pas. Pour que l'unité soit précieuse, il faut qu'elle soit vraie; car si elle est fausse, au lieu d'avancer la science, elle ne fait que la retarder. Or, l'unité vraie est au centre, et nous sommes partis de la surface qui est la diversité même, et nous ne sommes en route que d'hier. Nous ne pouvons donc aspirer qu'à réduire peu à peu la diversité, sans espérer atteindre l'unité, qui est encore bien loin de nous. Aussi, peut on tenir pour hypothèse tout système qui, à l'heure qu'il est, explique par un ppe unique quoi que ce soit au monde et l'examen n'a pas encore démenti cette règle de jugement. La science de l'homme en offre plus d'un exemple, mais aucun de plus célèbre que le système de Condillac, qui ramène tous les faits intérieurs à la sensation, et toutes les facultés de l'âme à la sensibilité. On ne peut pas dire que cette opinion soit fausse, mais on peut dire en toute assurance, qu'elle n'est jusqu'ici qu'une supposition avancée sans preuves, et par conséquent parfaitement inutile à la science; car jusqu'ici, de tous les faits ramenés à la sensation par Condillac, il n'en est pas un dont l'identité avec la sensation ait été montrée. Ce système a donc laissé la question où il l'avait trouvée. C'est comme si un savant s'avisait d'imprimer que tous les ppes physiques actuellement admis ne sont que des formes différentes de l'électricité. S'il ne produisait pas des faits qui le démontrassent, bien que cette opinion puisse être vraie, elle ne ferait pas faire un seul pas à la science.

Dans l'état actuel de nos connaissances, les facultés irréductibles de l'âme humaine nous semblent être les suivantes: 1o la faculté personnelle, ou ce pouvoir suprême que nous avons de nous emparer de nous mêmes, et des capacités qui sont en nous, et d'en disposer; cette faculté est connue sous les noms de liberté et de volonté, qui ne la désignent qu'imparfaitement; 2o la faculté locomotrice, ou cette énergie au moyen de laquelle nous ébranlons les nerfs locomoteurs, et produisons tous les mouvements volontaires corporels; 3o la sensibilité, ou cette susceptibilité d'être affecté péniblement ou agréablement par toutes les causes intérieures ou extérieures, et de réagir vers elles par des mouvements d'amour ou de haine, de désir ou de répugnance, qui sont le ppe de toute passion; enfin 4o les facultés intellectuelles.

Notes prises aux cours

de Michelet et de Jouffroy (Ecole Normale, 1830-31)

A 12

ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE

45, Rue d'Ulm

UNIVERSITE DE PARIS

Paris, le 192

Notes du cours de Michelet

1830-1831.

Verso de la p. ~~9~~. 10
recto p. 11. (publication de Volney vivant de Michelet).
et suiv.

Lectures faites par Lapierre (Lafaye)

recto de la p. 18.

An

Le moment de la parole est le méridien nécessaire, d'où il faut partir pour attribuer à chaque
temps son caractère véritable. Pour Beauzée, tout ce qui est isolé, tout ce qui n'est pas
explicitement déterminé par des phrases secondaires, est indéfini. Son point de comparaison
est tout ce qui suit et précède le temps de la proposition. Ainsi il prend de la totalité de la
phrase une qualité un caractère qu'il applique au temps seulement, c. a. d. seulement
à une partie de cette proposition. Y a-t-il là de la Logique ?

Erreur de Beauzée, point de départ. Pour nous, un temps qui exprime une des trois grandes parties de la durée nous paraissent
à nous parfaitement déterminés et primitivement déterminés; ce sont les temps principaux.
Quand un temps est déterminé par une proposition incidente dans la phrase, nous le
croyons secondairement déterminés, et nous appelons ces ~~verbes~~ temps des temps secondaires. C'est
tout le contraire pour Beauzée. Pour lui, un temps qui n'est déterminé par aucune
proposition incidente, est indéterminé je lis, je lirai, j'ai lu; il n'y a de déterminé que
ce qui l'est réellement, ce qui l'est par des mots écrits, voilà ses temps principaux
je lisais, quand vous entriez, ses temps secondaires sont ceux qu'il appelle indéterminés.

Philosophie. A la suite d'une impression produite par les objets extérieurs sur nos organes
nous éprouvons une sensation; c'est un fait incontestable. Mais comment s'opère
ce phénomène, nous l'ignorons (Voyez les 4 systèmes établis à ce sujet Influx physiq.
Distinction entre l'impression et la sensation. etc.) Ce qui est certain, c'est qu'il y a là deux faits une impression matérielle
physique, et une sensation éprouvée par l'âme par le canal des organes. Ces deux
faits sont distincts, et je le prouve voici comment. Soit un homme paralysé d'un
membre, il reçoit par ce membre des impressions; car un corps extérieur peut
frapper ce membre aussi bien qu'un autre membre, et cependant ces impressions
chez cet individu ne sont pas suivies de sensations; son âme n'éprouve point de
sensations. D'un autre côté, dans l'état de sommeil, aucun de nos organes physiques
n'est réellement en exercice, et cependant nous sommes assaillis d'une foule de
sensations. Or, si dans certains cas je vois ~~des cette~~ impressions reçues non suivies
de sensations, et dans d'autres des sensations non précédées d'impressions, j'ai le
droit d'en conclure que ces deux phénomènes ne sont pas de leur nature confondus
simultanés, mais bien qu'ils sont réellement distincts, un, et successifs.

D'Alembert a pressenti la théorie des facultés de l'âme. D'Alembert dans un discours qui précède l'Encyclopédie a pressenti le système
de Mr Laromiguière, et la transformation que subit le sentiment pour devenir
idée, ou plutôt la clarté que répand l'activité de l'âme sur le sentiment, ce qui en
fait une idée. Il parle à peu près en ces termes: le beau est senti par le vulgaire,
aperçu par les hommes d'un esprit cultivé, et démontré par les vrais génies. On
voit en par là le sentiment qui devient idée dans les hommes d'un esprit
cultivé, et enfin une très idée, si l'on pouvait s'exprimer ainsi dans les hommes
de génie.

Théorie du raisonnement pressentie par Fontenelle. Fontenelle a jeté sur un petit morceau de papier intitulé rêveries une pensée,
qui prouve qu'il a pressenti la théorie du raisonnement telle que la développa
Condillac avec tant de succès: un ouvrage bien fait, dit-il, n'est qu'une suite de
raisonnements qui se contiennent les uns les autres comme un oignon contient
mille oignons. Voilà toute la théorie de Condillac en peu de mots. On y voit le
principe d'identité, dont Mr Jacotot a fait un si singulier usage.

Un aspirant à l'aggrégation de philosophie demandait à son adversaire:
Question délicate sur le passage du sentiment à l'idée. qu'est le sentiment ou l'idée, au moment où le sentiment se transforme en idée,
qu'est-ce au moment de la transformation? Un sentiment? Une idée? Décrivez moi
le passage du sentiment à l'idée? .... On aurait pu lui répondre: Décrivez moi
le passage de l'aurore au jour? Est-ce l'aurore? Est-ce le jour? Placez-moi la ligne
de démarcation entre l'aurore et le jour? Précisez moi le moment même où n'étant
déjà plus nuit, il n'est pas encore jour? Qu'aurait-il répondu. On aurait pu lui
dire encore: j'étends 2 couleurs, du rouge et du bleu, par exemple; marquez moi le
point précis où le bleu cesse et le rouge commence, mettez moi une ligne de
démarcation et prouvez qu'elle sépare exactement le rouge du bleu; et il est
clair qu'il ne le pourrait. De même dans la transformation du sentiment en idée
le passage de l'un à l'autre est si rapide dans l'état actuel de notre intelligence, que
nous ne pouvons l'apercevoir. Cependant j'incline à croire que même à présent il y a des
cas où nous pourrions nous apercevoir qu'un sentiment devient idée comme une secrète
illumination. Le sentiment devient idée; il change de forme, mais non pas de nature,
pas plus que le grain qui devient farine, que la farine qui devient
pain.

131. (10)

Histoire. Défiance, emploi fréquent du serment chez les Romains.

Les Romains étaient un peuple très religieux observateur du serment. A
prise de la ville de Véies, Camille somma tous les soldats de rapporter d'ap
un serment tout ce qu'ils avaient pris, pour en envoyer la dixme à Apollon
suivant un vœu. A la récolte des olives, on faisait jurer les ouvriers qu'il
ne voleraient pas une olive. Si les échelles données pour cela sont brisées
que ce soit de vétusté, les ouvriers ne les paieront pas; si ce n'est pas
vétusté, les ouvriers seront tenus des rendre d'aussi neuves.

Grammaire générale. Rôle que joue Que dans la langue française.

Dans cette phrase «je crois que le temps est beau» quel rôle joue la conjonction q
est une simple copule entre les deux propositions. Il y a un certain rapport apr
la 1ère proposition : je crois ... savoir, cela ... le temps est beau. En latin et en
on fait abstraction du que et il ne reste plus qu'un complément : je crois
temps beau; en grec on dirait : [illegible] Le que marque donc que la
proposition principale n'est pas complète et va se prolonger. Le rapport
la ... ... avec la proposition subordonnée est exprimée dans l
langues anciennes par le cas du complément, l'accusatif; en français un
est désigné par que. Notre que, marque toutes les relations : la rose qu
vous voyez rosa quam vides; en latin le relatif qui quae quod n'a rien
commun avec le et conjonctif. En français et en grec le relatif (ou plut
l'adjectif conjonctif) est reproduit dans un autre relatif très fréquemment
employé : en grec ὅτι n'est autre chose que l'adjectif conjonctif : en françai
relatif est absolument le même dans ces deux phrases : je crois que le te
est beau; 2° la rose que vous voyez.

Des mots Composés dans le Grec, le latin et le Sanscrit.

Suovetaurilia, sacrifices de cochons, de brebis, et de taureaux, composé donc en
trouve, je ne crois, aucun exemple dans le grec. Mais on en trouve de cette
lectisternium. Suovetaurilia prend le pluriel parcequ'il y a plusieurs êtres d
mot. Ce sont des réunions de mots, comme on trouve dans le sanscrit : le
et la femme forment un nom collectif qui se mettent au neutre en perdant
leurs genres particuliers; de même le roi et son peuple forment un nom n
Ce procédé synthétique est effrayant en sanscrit. Par exemple, ils ont u
qui signifie grande ville comme μεγαλοπολις puis en y joignant le nom
on a un composé qui signifie un roi qui a une grande ville; on y joi
encore un nom qui signifie fait de marbre, on a un extrême composé q
exprime : un roi qui a une grande ville bâtie de marbre. En sorte que très
fréquemment dans les poëmes sanscrits, il y a des vers qui n'ont qu
seul mot. Cette manie synthétique est portée jusqu'à la folie par les
modernes Indiens

Lieu où se parlait la langue Basque.

Le basque se parlait autrefois au Nord et surtout à l'ouest de l'Espagn
y a encore des villages dans la partie qui correspond à la Bretagne, où
basque se parle encore. Le nom de Gascogne nous fait voir que cette lang
s'étendait jusqu'à la Loire. On identifie, peut-être avec raison, les basques avec
Les fleuves ne sont jamais des barrières pour les langues, toujours to

Les fleuves ne sont pas des barrières.

Les fleuves ne sont jamais des barrières pour les langues; parcequ'il y a de fréquentes communicat
l'on parle la même langue, parcequ'il y a de fréquentes ~~...~~ communications
entre les villes des deux rivages. Les populations sont échelonnées sur les
et non pas séparées par les fleuves.

Histoire.

Il y ~~a~~ a à peu près trente ans que nous sommes occupés à dresser le cadast
la France. Les Romains le faisaient tous les cinq ans d'une manière fort simple. Le
propriétaire déclarait sous la foi du serment qu'il avait tant de terres.

Plutarque a fait des rapprochemens entre l'histoire Romaine et l'histoire de
Grèce. Le siège de Véies qui dure 10 ans c'est le siège de Troie; la sœur des Horac
c'est Hélène. L'histoire de Romulus est calquée sur celle de Cyrus évidemment.
Cela n'est cependant pas une preuve irréfragable.

Les Romains sont un peuple legiste. qu'est ce qu'un legiste? un composé de grammairien et de logicien; il examine scrupuleusement les mots des lois, leur compare des actions, et en déduit des conséquences. Voilà pourquoi les poëmes Romains ont l'air d'histoire.

Grammaire générale. théorie de inter

Inter entre, indique la localisation entre deux objets. Inter exprime parfaitement les deux objets et leur rapport. in entre, dans entre un tiers, comme dans alter alteruter. De même en anglais et en allemand.

Lectures faites

Les pensées de Pascal, et des notes. Cousin cours de 1828-1829 et de 1827-1828. Burck sur le Beau. Ivanohe de Walter Scott. ... L'antiquaire. Le Laocoon de Lessing..

Histoire

Il n'y a pas encore d'histoires universelles.

L'on a fait quelques livres avec le titre d'histoires universelles: mais la vérité est que l'on n'a fait que des histoires de familles, l'on n'a parlé que des Grecs, que des Romains, que des Juifs, parceque nous sommes, si non leurs descendans, du moins leurs héritiers pour les lois civiles et religieuses, pour le langage, pour les sciences, pour le territoire; en sorte qu'il ne me semble pas que l'histoire ait encore été traitée avec cette universalité qu'elle comporte, surtout quand une nation comme la notre, s'est elevée à un assez haut degré de connaissance et de philosophie pour se dépouiller de cet egoïsme sauvage et féroce qui, chez les anciens,

Egoïsme des anciens.

concentrant l'univers dans une cité, dans une peuplade, y consacrait la haine des autres sous le nom d'amour de la patrie, au lieu de jeter sur elles un regard de fraternité, qui, sans détruire une juste défense de soi même, laisse cependant subsister tous les sentimens de famille et de parenté. Volney.

Diverses influences sur l'esprit de l'historien.

Par lui même l'entendement est une onde mobile où les objets se défigurent par des ondulations de plus d'un genre; d'abord, et le plus souvent, par celles des passions, et encore, par la negligence, par l'impuissance de voir mieux, et par l'ignorance. Ce sont là autant d'articles sur lesquels l'investigateur de la vérité, l'historien doit interroger sans cesse les temoins ... et lui même est-il exempt de leurs defauts? n'est il pas homme comme eux? Et n'est ce pas un apanage constant de l'humanité, que la negligence, le defaut de lumières, et le préjugé? Or, examinez, je vous prie, ce qui arrive dans les récits qui ne nous parviennent que de troisième ou quatrième bouche. ne vous semble-t-il pas voir un objet naturel qui, reflechi par une première glace, est par elle reflechi à une autre; ainsi de glace en glace, recevant les teintes, les deviations, les ondulations de toutes, pensez-vous qu'il arrive exact? La seule traduction d'une langue en une autre, n'est elle pas déjà une forte altération

Incertitude des récits.

des pensées, de leurs teintes, sans compter les erreurs des mots? Mais dans une même langue, dans un même pays, sous vos propres yeux, voyez ce qui se passe tous les jours: un evenement arrive près de nous, dans la même ville, dans la même enceinte: entendez-en le récit par divers temoins; souvent pas un seul ne s'accordera sur les circonstances, quelquefois sur le fonds. On en fait une expérience assez piquante en voyageant. Un fait se sera passé dans une ville; soi même on l'aura vu; eh bien! à dix lieues de là, on l'entend raconter d'une autre manière, et de ville en ville, d'echo en echo on finit par ne plus le reconnaître; et en voyant la confiance des autres, on serait tenté de douter de la sienne. Volney.

Lectures

Ancillon sur l'infini, reflexions sur Tacite &c... Madame de Staël sur l'Allemagne

Histoire.

Du temps de Louis XIV, on découvrit que les pies dans le parc de Versailles
mangeaient les œufs des perdrix. Pour prévenir cette dévastation, on chargea le g[arde]
de la forêt de mettre tous ses soins à détruire toutes les pies. Il y en avait une qui
avait fait son nid à une grande hauteur, au moins à la portée du fusil : sitôt qu['elle]
voyait de son nid quelqu'un approcher de l'arbre sur lequel elle residait, elle déc[ampait]
aussitôt. Le garde, appelé Le roy dressa une cabane au pied du chêne. Mais sitôt
que la pie l'y voyait entrer elle s'envolait et ne rentrait dans son nid que qu[and]
le garde était sorti de la cabane. Le Roy prit un compagnon ; dès qu'ils parurent [se]
dirigeant vers la cabane, la pie de décamper : l'un d'eux s'en alla ensuite et l'autre
resta, la pie ne revint à son nid que quand ce dernier fut aussi sorti de la caban[e].
Ils vinrent 3, 4, 5, et jusqu'à 7, et la pie ne revint jamais que quand elle vi[t]
sortir de la cabane justement le nombre de personnes qu'elle y avait vu entrer.
Il resta constant d'après ce fait que cette pie savait compter au moins jusqu'à [7].

Il y a quatre sources de l'histoire romaine, les chants des clients, les chants
très-poétiques des plébéiens, les lois, les inscriptions des patriciens et enfin les
additions, les commentaires des Grecs. Les illustres familles si célèbres dans Tite[-Live]
sont évidemment dues aux clients. Tous ces fameux tribuns, si opiniâtres dans le
projet de loi agraire ont été dépeints par les plébéiens. Les Grecs n'ont fait que
prosaïser ces chants nationaux. La partie la plus importante de l'histoire romaine
c'est celle que nous représente les familles, les Appius, les Scipion...

Il en est de la civilisation comme d'une pierre qui tombe d'autant plus rap[idement]
qu'elle tombe de plus haut ; le mouvement s'ajoute au mouvement.
Tout se fait très lentement chez les peuples barbares ; depuis quelques siècles
la civilisation marche à pas de géants.

Ovide est à son siècle, ce qu'a été Arioste pour le sien ; c'est une poésie tantôt
crédule, tantôt moqueuse, mais innocente. Pendant qu'ils croissent ils croyent un
moment, puis plaisante ; il faut infiniment de tact pour voir quand le poète
se laisse aller à sa croyance ou badine ; ce n'est plus la croyance, ce n'est pas encore le
doute. Les 2 époques où ils ont écrit sont uniques ; situation unique. ressembl[ance]
même légèreté, mobilité, facilité ; peut être Arioste est il plus poète. Ce qu'il y a de
charmant dans Ovide, comme quelquefois dans Horace, c'est le passage du [sérieux] du
sérieux au plaisant. Virgile est un poète bien plus grave avec son vers éminem[ment]
spondaïque.

+ quand nous aurons des notions plus détaillées sur l'histoire de Mahomet, nous
saurons comment se forme une religion ; une religion remonte toujours aux ténèbres, elle part de l'inconnu au connu : sans cela ce ne serait plus une religion, mais une science.

L'humanité glisse d'une époque à l'autre par la mobilité du langage ; c'e[st]
un puissant véhicule, qui fait passer une époque de civilisation à une [autre].
Il faut voir Vico, et les leçons de p[hiloso]phie de Mr Michelet.

La grandeur et décadence des Romains est un singulier. Les faits fondam[entaux]
l'esclavage, le droit, la colonisation et l'adoption ; pas un mot de tout cela
ce livre. Le grand Montesquieu n'a pas parlé des lois. Faits fondamentaux de la
décadence : perfection du droit civil jusqu'à Septime Sévère c'est là la ..
de l'empire. La lutte des religions, fermentation de toutes les croyances, le
tourment de l'incrédulité. Gibbon n'a rien vu de tout cela. L'eclectisme
alexandrin : pas un mot dans Gibbon. Il fallait caractériser les population[s]
barbares ; il fallait un coup d'œil sur la corrélation des barbares et des peu[ples]
civilisés. Il n'avait pas le sens du beau moral qui lui eut fait apprécier
autrement la mort de tant de martyrs. Et puis il aurait fallu mieux [juger]
cette époque où tout un peuple s'occupait de théologie et de questions métap[hysiques]
rien de plus unique que l'histoire Byzantine. Plotin, Porphyre, Jambliq[ue]

Que signifie l'opposition entre la nature et la loi?

La loi salique dispose de la terre (terre conquise) salique en faveur du fils et non de la fille. Pourquoi? Ils ont le même père. Cette coutume dure jusqu'à la revolution française.[#] Cette loi se fonde sur ce que cette terre avait été conquise par des hommes qui seuls pouvaient la défendre. Voilà le droit civil en opposition avec le droit naturel. Que fera-t-on quand il y a contradiction entre la nature et la loi? Fera-t-on taire la loi devant la nature? Cela est impossible. Cette loi était une loi de conservation. Il y a donc des cas où la raison d'état demande que l'équité naturelle soit sacrifiée. Quelles sont ces necessités naturelles, ces forces fatales qui forcent les hommes à pervertir l'équité naturelle? à sacrifier le droit à l'instinct ou plutôt à l'interêt. Remontons un peu haut. Ces besoins politiques que sont-ils en eux mêmes? Des interets materiels, mais généraux; ce sont des interets de conservation. Etre ou ne pas être voilà la 1ère condition; une loi générale.[+] Plus nous remontons dans les temps barbares, plus la fatalité pèse sur les hommes; l'équité est obligée de plier. Un peuple barbare a grand peine à se conserver; il y a fatalité au dehors du côté de la nature, fatalité au dedans du côté des passions.[#] Peu à peu l'équité succede aux interets. L'équité avance en raison des progrès de la civilisation. Deux ennemis en présence le droit écrit et l'équité naturelle, qui ne connait pas les interets et qui dit périsse le monde plutôt que la justice, et la loi écrite: salus populi suprema lex esto. L'équité naturelle ne peut jamais prévaloir seul, le monde serait fini, nous en serions au jugement dernier. (C'est la justice incarnée; l'équité donc la nature est divine.) Qu'est ce que ce droit écrit? C'est comme un esprit qui serait mis dans un corps materiel. L'équité subit l'imperfection de la nature en passant dans la loi écrite comme l'ame. De même l'équité qui est la pensée de Dieu tombe dans des mains de chair qui le marquent de leur faiblesse. Quand le droit écrit a duré plus long-temps que l'exigence qui l'avait fait naître, alors on en appelle à la raison naturelle, universelle; alors les revolutions, ces mouvemens de rationalisme, la raison naturelle se soulève. Elle agit par les hommes, la forme est déraisonnable. (C'est une fausse de vouloir alors faire regner la justice et la loi naturelle et d'entreprendre de créer un droit natural absolu.) Déclamations contre le droit écrit; on veut l'équité naturelle nue. Il faut mettre la loi écrite en rapport avec la loi éternelle, l'équité naturelle, et les circonstances, où nait la loi. Cela tient à un mal de notre naturel, c'est que nous sommes des hommes, que nous avons un corps materiel. (nous ne pouvons prétendre à la perfection absolue d'un être immatériel.) Quand même nous aurions assez de portée pour établir la loi pure, nous ne le devrions pas; il nous faut mettre en rapport avec les circonstances passagères et variables. Dans notre état actuel, la loi ne doit avoir qu'une perfection relative.

+Deux partis dans les états, celui du passé, et celui de l'avenir. La 1ère (veut que le passé subsiste, que ce qui est reste) la loi écrite à la main soutiennent ce qui a été; les autres prétendent qu'elle ne renferme pas toute la raison. On croirait donc que les 2ds (la loi naturelle) ont toujours raison. Mais il faut deux conditions les lumières, et le caractère. Les partisans de la nature n'ont pas le droit tant qu'ils ne réunissent pas ces deux conditions. La tendance de l'humanité grâce à Dieu est de se rendre de plus en plus digne de la liberté en acquerrant de plus en plus des lumières, et de les répandre sur tous les individus, et une plus grande ~~eontre~~ énergie morale. Exemple de l'Italie moderne et de l'Espagne, qui manquent de l'un et de l'autre. Plus le monde vieillit plus les 2 conditions s'étendent, et plus la liberté par conséquent. Mention de l'esclavage qui va s'anéantissant peu à peu. Dans l'antiquité l'esclavage était la regle. Chez nous il n'y a plus d'esclaves, ou du moins l'esclavage fait horreur

pare de l'équité, pare des intérêts
L'homme étant mixte imprime à tous ses ouvrages un caractère mixte. L'hist
Récapitulation synthétique. a donc été écrite sous l'empire des passions et des intérêts.

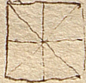
2 parties dans la loi. l'une qui dérive de la loi divine éternelle,
l'autre des intérêts, du besoin de conservation, de la raison d'état. Or il
juste que la société vive. Cet élément des intérêts est donc aussi conforme à la
loi divine, cette conservation est la volonté de Dieu; il a voulu qu'il y eut un
part pour l'intérêt, elle n'est pas contraire à la part qui est la raison du
Voilà l'accord des deux parties. La part transitoire ne donne aucun scandal
Cet intérêt est sacré tant qu'il est conforme au bien du peuple; quand il
n'est plus en rapport avec ses besoins, elle doit périr, elle est contraire à
l'équité naturelle, élément immortel.

Le droit et le fait s'accordent ensemble; tout fait est de l'histoire, toute
loi générale est de la philosophie. Ces deux sciences se donnent la main.
Tout tient à cette question, religion, philosophie etc...

Les Achéens se rapprochent des Joniens par leur esprit démocratique et des Doriens par
leur langue, et sous d'autres rapports. Quand la philosophie de Pythagore prit l'empire à
Crotone ce n'était pas seulement un système de religion et de morale qui prévalait, mais
le philosophe démocratique qui prenait l'ascendant.

La cité a constitué le monde grec et le monde romain, puis elle est tombée
dans le moyen âge. L'orient n'a pas eu de cités; mais partout un idéal de cités
Ecbatane, Babylone, Jérusalem; mais cette cité ne consistait que dans une secte de philos
quoiqu'on les ornât de mille perfections imaginaires.

Le monopole est une terrible tyrannie; elle pèse sur tous les hommes, tous les jours
à chaque instant du jour. Elle envoie des agens qui peuvent pénétrer chez vous,



furetent partout. Dans le temps que les Espagnols penetraient hélas au Pérou, ils forç
les habitans à leur vendre leurs objets les plus précieux au prix que voulaient les Esp
et les forçaient d'acheter des objets dont ils n'avaient aucune idée (des lunettes, des p
de velours pour faire des pantalons) et au prix que voulaient les Espagnols. Le chef
Péruvien levait un impôt sur les pauvres insulaires pour acheter les ballots qu'il
étaient obligés d'acheter chaque année: puis on leur distribuait à chacun quelque objet de
rebut de l'Europe. Voilà l'esprit du monopole.

qui est-ce qui faisait le commerce chez les Portugais? Le roi, en Castille le
En Portugal cela se faisait plus exclusivement au profit de la couronne; en Angl
Des compagnies, et presque toujours la France de même.

Trois moyens de s'enrichir, tirer du sein de la terre ce qu'elle contient de précieux
ou la récolte des produits de la nature; 2° La mise en oeuvre de ces produits, et
le commerce qui les fait vendre à haut prix. L'Angleterre est le premier pays du
monde dans les moyens de s'enrichir; elle réunit tous les moyens. Tout se réduit à
l'industrie. Primitivement l'homme a pour mission de se délivrer des peines de la
physique; à cela se joint un accessoire, le plaisir. Sans cet accessoire il n'y aurait
que des héros. Les villes ou nations qui ne cultivent qu'une branche d'industrie
finissent tôt ou tard. Ex: Vénise, Carthage, Florence (qui ne s'occupait que des
de laine) Hambourg.

Le dernier siècle n'admettait que le 1er moyen. La mise en oeuvre des produits nat
disait-il, ne crée rien. Pour fabriquer la laine, mais elle a été produite par la nature
mais elle était sans valeur. La race sémitique offre 2 caractères philosophiques la propagation
et le commerce.

Notes.

Histoire. L'existence de l'Espagne a été une sorte permanente de croisade. Le pays a été presque en tout temps le théâtre de la lutte des populations Indo-Germaniques et Sémitiques. Le génie des habitants est éminemment populaire ; mais il ne faut pas attendre des idées d'un pareil peuple. (Michelet) Il est juste qu'il se repose.

Philosophie

(Qu'renferme l'admiration ?) L'admiration de la beauté renferme la conception, le jugement que cet objet est digne de notre admiration, puis un mouvement d'amour qui nous porte vers l'objet. Il n'est pas

(Le sentim. de Mr Laromiguière. Véritable définition de l'idée.) besoin d'inventer deux mots pour représenter le mot idée, suivant qu'elle renferme plus ou moins de clarté. D'ailleurs il n'est pas vrai que toutes les idées passent par le sentiment. L'idée : toutes les fois que mon esprit a la connaissance d'un fait imperceptible à la conscience, aux sens, ou perceptible, cette notion est une idée, quelque degré de clarté qu'elle renferme. (Je nie que le mot sentiment soit pris dans les langues au sens qu'on prétend lui donner.)

(Des origines de nos idées.) Par quelles voies nous arrivent nos idées ? Si nous les divisons, en idées sensibles, morales ..... il se trouvera que l'attention est l'origine de toutes les idées. Mais d'où vient-ce à quoi nous faisons attention ?

(Sensation, sens intime.) Il y a des sentiments qui viennent par les sens ; d'autres du sentiment de ce qui se passe en nous, du sens intime. J'admets ces deux origines. Qu'entend-on par

(Le sentim. moral) le sentiment moral ? Il faut l'ex. d'une idée acquise par cette dernière voie.

Je remarque l'intention de me blesser, par le moyen des mots ; il y a raisonnement et je ne vois pas encore le sentiment moral.

(ce qu'il renferme.) Ce qui fait que je suis blessé c'est que je comprends qu'il y a atteinte portée à mes droits, qu'il y a injustice dans l'idée du juste et de l'injuste. C'est parce que je l'ai et que je l'applique que je comprends l'intention de l'agent. Il n'y a donc que raisonnement. C'est l'application du juste à un cas particulier, du général au particulier.

Maintenant d'où vient l'idée du juste. Dans un cas particulier ce sont mes sens qui me montrent dans une action la vivacité, la forme, l'étendue, la couleur ; mais ils ne me montrent cette qualité que nous appelons juste. Nous vient-elle du sens intime ? Le juste ne vient d'aucun des spectacles de ce qui se passe en nous ; il serait long de le

(Impossibilité de ... du sentim. moral une source d'idées.) démontrer. La durée n'est pas non plus un fait dont nous ayons conscience, ni que nous apercevions dans le spectacle du monde extérieur. On ne peut donc appeler sentiment moral la source de l'idée du juste, puisque de cette même source sortent des idées qui ne sont nullement morales, l'idée du temps, de la durée. etc....

(Qu'est ce que la volonté ?) Qu'est-ce que la volonté ? qu'est-ce qui choisit entre deux actions ? c'est le jugement qui en décide, c'est l'intelligence ...

Mon bras se remue, le mouvement vient de mon intérieur ; par delà de l'action physique, il y a un mouvement intérieur qui la produit ; pourquoi cette action ? entre le motif qui m'a déterminé, et l'action, s'il y a quelque chose c'est la

(Définition.) volonté. Voyons maintenant comment la définir. C'est un pouvoir de faire ou de ne pas faire ; l'esprit n'agit pas sans son consentement déterminé par un motif la faculté qui donne ce consentement est la volonté. Ce pouvoir est-il ou n'est-il pas fatalement déterminé dans l'examen des motifs

Avons nous des facultés qui ne dépendent pas de notre volonté ?

Y a-t-il des facultés qui ne dépendent pas de notre volonté ?

Dans le fait de la mémoire passive, le fait est constant. elle agit quelquefois non seulement sans la volonté, mais encore contre la volonté.

Commencement de connaissance avant de donner une direction à sa volonté.

Avant de vouloir se rappeler une chose, il faut en avoir déjà une idée. Antérieurement à l'application de la volonté, il y a déjà reproduction spontanée du souvenir, ou des p[rinci]pales circonstances qui l'environnent. Cela s'applique à toutes les idées; toutes les facultés se sont déjà appliquées spontanément; on a déjà quelque idée d'un objet avant de donner une direction volontaire à ces facultés.

Y a-t-il des facultés qui échappent toujours à la volonté ? —

Différence entre connaître et croire

Qu'est ce que croire et connaître ? Quelle différence existe entre ces deux faits psychologiques ?

Les choses sont elles vraies ou fausses ? Non; il n'y a de vérité ou de fausseté que dans les idées que nous avons des choses. Le jugement est l'affirmation de la vérité ou de la fausseté de la notion d'une chose.

(Du jugement)

(Croire précède le jugement)

croire et connaître est ce la même chose : connaître c'est avoir la notion d'une chose.

Qu'est ce que connaître

croire

Croire c'est être sûr qu'une notion est vraie ou fausse, c. a. d. conforme ou non conforme à son objet. Le langage franchit l'intervalle qui sépare l'objet, de la notion que nous en avons.

Différence des deux !

Connaître c'est obtenir la notion la notion d'une chose; croire affirmer la conformité de notre notion avec son objet

On peut connaître sans croire.

Ces deux choses vont souvent l'une sans l'autre. Ainsi je puis avoir l'idée d'une chimère, sans croire à sa réalité. (Jouffroy 1ère conférence)

Le moyen âge est une grande organisation religieuse et politique.

La féodalité était une hiérarchie politique. Le christianisme a fait comme la basilique qui au moindre danger renferme les petits dans son sein; sitôt qu'il y a eu ordre civil, toute la civilisation est sortie de son sein. Les 3 derniers siècles sont la négation du moyen âge.

Le plus bel emploi de la science est l'application de la foi.

Les Bohêmes, les Polonais, les Russes sont Slaves. Ils ont plus de vivacité dans l'esprit que les allemands. Les grands froids n'ont pas eu grande influence sur leur sang méridional. (Ampère)

Idées abstraites.

Qu'entend-on par idées abstraites? Nous ne rencontrons tout dans nous tout hors de nous que des objets réels, ~~qui~~ donc les idées sont complexes parceque ces objets ne peuvent être connus que, par la réunion de plusieurs qualités, forme, couleur, poids etc... puis prenez à part une de ces qualités, l'idée de la couleur, ou de la forme etc... ce sera une idée simple. Ainsi voilà l'effet de l'abstraction. Tout objet réel est complexe; pour avoir une idée abstraite, on prend une qualité, une idée constitutive de l'idée complexe, et l'on a l'idée abstraite.

Idées générales.

L'idée générale est celle qui s'applique à tout un genre. Pomme. Plus une idée est générale et moins elle renferme d'idées particulières: pomme d'api est plus particulière que pomme.

[Dé]finition du rapport, [com]bien d'espèces?

Un rapport est ce qui résulte lorsqu'on compare des objets entre eux. Il y a des rapports de ressemblance, de différence, d'identité, de causalité etc...

[Les] deux termes ne sont [pas] toujours nécessaires [à] l'intelligence du rapport

Avons-nous toujours l'idée des deux termes d'un rapport? Il n'est pas nécessaire; il suffit souvent que nous ayons un des deux termes pour percevoir le rapport; dès que nous avons une qualité, nous jugeons qu'il y a là quelque substance; de même quand nous voyons tomber une pierre, quoique nous ne voyions que la pierre, nous jugeons cependant qu'il y a une cause entre cette pierre et un agent moteur, quoique nous ne le connaissions pas.

Suffit-il toujours de connaître ~~toujours~~ le premier terme pour connaître le rapport? D'autre part il est évident que l'idée de la chute de la pierre ne contient pas l'idée de cause; néanmoins à l'occasion de cette pierre tombante, la 1ère fois nous supposerions irrésistiblement qu'il y a une cause.

Jugemens analytiques, ou identiques

Jugemens analytiques ceux où il suffit de développer le 1er pour connaître ~~le~~ le 2d: la rose à mille feuilles sent bon

[Ju]gemens synthétiques.

Dans les jugemens synthétiques, toutes les fois que nous trouvons dans le 2d terme plus que le 1er ne nous a donné, toutes les fois, par exemple, que nous appliquons l'idée de causalité.

[Ori]gine du Scepticisme.

Quels sont les motifs de certitude? Nous croyons au rapport de la conscience; pourquoi? Le sceptique dira donc: n'est-il pas possible que Dieu nous ait organisés de manière à nous tromper. C'est la grande question du scepticisme légitime et du dogmatisme; nous y reviendrons.

Qu'est-ce que la morale? Elle a pour but de diriger l'homme dans sa conduite. Pour cela il faut connaître les rapports qui existent entre lui Dieu et les autres hommes. Les devoirs envers Dieu ne comprennent pas l'amour; car il ne dépend pas de notre volonté, pas plus que nos autres affections.

[L'a]mour ne peut être [prescr]it comme devoir

Dans j'aime, et je diffère, le je n'est pas le même. Il y ~~en~~ a en nous plusieurs causes; nous sommes une de ces causes, parceque nous en avons conscience; quant aux autres causes, nous n'en disons rien.

[Pl]usieurs causes en nous.

(Jouffroy 2e conférence)

Pourquoi les nat. Slaves n'avancent guère en sciences, littérature?

Le rôle des nations Slaves est de fermer l'Europe aux barbares : ce sont les postes, les gardes avancées de l'Europe. Leur rôle ne leur laisse guère le temps de s'occuper de sciences et de littérature. (Michelet)

Caractère occidental.

La Grèce a un caractère entièrement occidental ; seulement l'état d'asservissement dans lequel elle s'est long-temps trouvée par rapport à l'Europe lui a donné dans la forme quelque chose d'oriental. (Michelet)

Quel est en théorie le peuple le plus propre à la civilisat.

Application aux peuples modernes

Le développement de l'humanité c'est au fond le moi qui se dégage peu à peu de la fatalité physique. Dans l'Asie, l'homme est accablé par les forces destructives terribles de la nature : la part de la volonté est nulle dans ce pays. Dans l'occident la tyrannie de la nature diminue. Le peuple où la liberté sera le plus affranchie de la fatalité physique, est celui qui aura le plus d'avenir, et deviendra le premier peuple du monde. Ce peuple ne sera pas l'Allemagne : il y a dans cette race Germanique quelque chose de fort, mais d'extrêmement indécis ; le pâle azur de leurs yeux donne aux peuples Germaniques quelque chose de vague et d'indécis dans le regard : c'est un caractère admirable qui les rend propres à tout admirer, à tout croire, à tout comprendre ; c'est le propre des peuples Germaniques. Mais le caractère de race domine dans l'Allemagne : les Allemands vont à l'étranger ; mais ils veulent toujours revenir ; ils sont toujours très-reconnaissables, quoique malgré eux. Il y a dans leur nationalité quelque chose d'ineffaçable.

Ce ne sera pas non plus l'Italie : l'Italie a pourtant quelque chose de plus vif que l'Allemagne, malgré l'abaissement du pays ; mais la fatalité physique s'y retrouve sous une autre forme ; ce n'est plus la fatalité de race, c'est celle du climat ; le climat fait des Italiens des hommes sensuels ; si l'Allemand est l'homme de la bière, l'Italien est l'homme du vin.

En France il n'y a fatalité ni de race ni de climat ; on voit des Gascons et des Provençaux avec des cheveux blonds et des yeux bleus, de même qu'on trouve nombre de Flamands aux cheveux noirs et au teint brun : les races ont été mêlées par les guerres du N. contre le M., et du M. contre le N. Plus un peuple a une individualité fortement prononcée, moins il est susceptible de recevoir la civilisation ; et s'il pouvait y avoir un pays qui n'eût aucune originalité il serait éminemment capable de recevoir et de réfléchir toutes les autres individualités, de recevoir et de réunir la civilisation de tous les peuples qui l'entourent. Au contraire, un peuple qui a une forte nationalité tient fortement à la conserver et pour cela il résiste à la marche de la civilisation. Or, l'Europe a cela par dessus l'Asie, la France par dessus l'Europe, l'Île de France, une partie du bassin de la Loire, de la Picardie, de la Champagne et de la Bourgogne ont cela par dessus le reste de la France, qu'elles sont entièrement dépourvues d'originalité, et par là même susceptibles de réfléchir toutes les originalités qui les entourent, de recevoir toutes les idées de l'Europe et de les résumer. Paris n'est à la tête de la France que par l'absence de toute originalité (il s'agirait de savoir d'où vient pour Paris ce manque total d'originalité). Ce qu'il y a de plus prosaïque au monde, c'est le cen[tre]

18bis.22

ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE
45, Rue d'Ulm

UNIVERSITE DE PARIS

Paris, le 192

Michelet p. 18

Comparer avec l'Introduction à l'histoire universelle et avec le Tableau de la France (ici, p. 25)

de la France ; ce qu'il y a au monde de plus étranger à toute tradition populaire, à tout souvenir national, à toute forte idée religieuse ; c'est le centre de la France ; c'est le pays de la prose ; et ce n'est pas un reproche que nous voulons faire à la France : être poëtique, c'est être original, c'est n'être guère propre à faire dans la civilisation des progrès rapides. Ce qui fait que les peuples de race Scandinave ont avancé avec tant de lenteur dans la civilisation, c'est qu'ils sont éminemment poëtiques, éminemment originaux, éminemment attachés à leurs vieilles traditions historiques et à leurs mœurs nationales. ——— Michelet

…ractère des …glais. …fonde …ividualité. …x effets …férens de cette …ividualité.

Nous trouvons dans le caractère Anglais deux choses qui partent du même ppe, quoiqu'au premier coup d'œil elles paraissent fort différentes : ce ppe est toujours le moi, un égoïsme profond.

1° D'abord les Anglais soignent la vie : leurs jouissances sont grossièrement sensuelles : ils ne connaissent pas les raffinemens de la délicatesse dans la nourriture ; ils recherchent uniquement la bonne qualité et la quantité ; considéré sous ce point de vue, le caractère Anglais est extrêmement prosaïque.

2° D'un autre côté, la poésie Anglaise est la plus pure, la plus spirituelle du monde ; comment concilier ces deux choses ? C'est que dans un pays où les besoins ont été satisfaits de bonne heure, le moi qui a recherché les jouissances matérielles, et s'en est occupé si ardemment, s'en est bientôt dégoûté et a pris le monde dans un dédain sublime. L'inspiration de cette poésie c'est le dédain, c'est la pensée qu'il y a du mal dans le monde ; et comme les Anglais avaient un état social bien constitué, ne pouvant accuser la société, ils accusèrent l'univers, ils accusèrent Dieu. Leur poésie est éminemment impie ; c'est le cri du Prométhée d'Eschyle sur le rocher du Caucase. Shakespeare a tout, hors la pensée religieuse : dans toute cette foule de chefs d'œuvre qu'il a produits, on ne trouve pas une inspiration religieuse : enfin, quand il a voulu se mettre lui même sur la scène il a produit Hamlet, Hamlet qui déjà fait penser à Byron : la seule différence est qu'Hamlet n'est que le doute, tandis que Byron est le désespoir dans le doute ; l'intermédiaire est le Satan du Paradis Perdu.

D'un même ppe est donc sorti un fruit double : d'un côté, l'attachement grossier aux jouissances matérielles de la vie ; de l'autre, l'orgueil qui les dédaigne, orgueil impie et Titanique qui rappelle l'indépendance de ces anciens pirates du Nord, de ces pirates Saxons qui parcouraient les mers sans Dieu, sans loi, sans patrie. — Michelet

…lois d'un …ple sont …historiques …n histoire.

Chaque nation s'est caractérisée plus vivement par son droit que par son histoire : les lois en prévénant une infinité de cas particuliers forment un récit dans lequel nous trouvons la vie privée à côté de la vie publique, de sorte que les codes des nations sont un cours d'histoire plus complet que l'histoire elle même. Les lois des Barbares, des Saxons, des Wisigoths, des Bavarois, les formules de Marculph, les lois de Norwège, le miroir de la Saxe et de la Souabe forment une histoire bien supérieure à celle de Grégoire de Tours et des autres chroniqueurs. Michelet.

Les siecles modernes sont-ils plus intéressés que les siecles anciens?

On est tenté quelquefois de croire et l'on a souvent répété que notre siecle
est intéressé par rapport aux siecles passés. Cela n'est pas; plus nous remontons
dans l'antiquité, plus nous trouvons les siecles intéressés. Au moyen âge, de
hauts et puissants barons, de riches seigneurs faisaient aux Eglises et aux
monasteres de magnifiques donations pour le salut de leur âme. Aujourd'hui les
dons sont moins brillants, mais ils sont plus nombreux; tout le monde donne.
L'histoire prouve donc que notre âge loin d'être plus intéressé que les âges qui l'ont
précédé est tout au contraire plus libéral; et il est facile d'expliquer pourquoi:
notre siecle comparé aux siecles passés est le siecle de l'industrie; or, plus les hommes
ont le moyen de réparer les sacrifices qu'ils s'imposent, plus ils se les imposent
volontiers, et l'industrie nous en fournit un moyen, qui manquait totalement au
moyen âge dont on a si souvent vanté la libéralité en la comparant à
l'avarice de notre siecle. ——— Michelet.

Explicat. et développ. de cette assertion: Les 3 derniers siecles sont la négation du moyen âge.

Nous avions dit dans une conférence précédente que les 3 derniers siecles
sont la négation du moyen âge; nous allons développer et expliquer cette pensée.
Le moyen âge est une grande organisation religieuse et politique; le côté
romain et religieux, c'est le catholicisme: le côté Germain et barbare, c'est la
féodalité. De ce mariage sont sortis toutes les sociétés modernes. Or, toutes les classes
inférieures sont montées successivement à l'égalité des droits, égalité qui a
renversé la féodalité; car la féodalité n'est autre chose qu'une hiérarchie, c.a.d.
l'inégalité dans les droits. D'autre part, le christianisme ramène dans les temps barbares
à une forme d'organisation civile et à la monarchie. A mesure que la civilisation s'est
raffermie de toutes parts et que l'ordre est revenu, le christianisme a laissé aller
de son sein tout ce qu'il y avait recueilli tant qu'il y avait péril: à mesure
que le danger a disparu, le droit, l'art, les diverses parties des sciences et des
lettres sont successivement ressorties du sein du christian., ont vécu non plus d'une
vie chrétienne, mais d'une vie propre. Les trois derniers siecles ont vu ressortir
tout ce qui au moyen âge était entré dans le sein du christian.; c'est dans ce
sens qu'ils sont la négation du moyen âge: grâce à Dieu cette négation n'est pas
complète; car quel est le fils qui voudrait ne ressembler en rien à son père et
être d'une espèce différente? Sans doute le fils doit avoir plus de lumières que son
père; mais il faut qu'il soit de même espèce que lui. Après cela, ces trois
derniers siecles qui sont, comme nous l'avons établi, la négation du moyen âge,
n'ont rien organisé de positif. C'est l'œuvre de notre siecle, c'est sa vocation;
il faut avouer, à la vérité, que les tentatives qu'il a fait jusqu'à présent n'ont
pas eu de résultats brillants. ——— Michelet.

Explic. et développ. de cette pensée de S. Clément d'Alexandrie: La science est la démonstration de la foi.

Nous avons dit dans une de nos leçons précédentes que la science est la
démonstration de la foi; cette pensée de St Clément d'Alexandrie a besoin
d'explication et de développement. Démontrer la foi par la science est aussi l'une
des vocations de notre siecle, et ce serait bien certainement le plus bel emploi
de la science qu'une démonstration libérale des croyances religieuses que nous

impose le christianisme. Toute foi raisonnable sort de l'instinct naturel ; ce n'est que de cette manière qu'on peut entendre la foi. Prenons un exemple : le christianisme a consacré de très bonne heure la croyance à la mère de Dieu ; et toutes les nations barbares ont accueilli avec admiration et enthousiasme cette admirable poésie qui divinise à la fois la maternité et la virginité ; c'est qu'il y a dans le cœur de l'homme un instinct naturel du rôle élevé auquel la femme est appelée dans ce monde, en opposition avec le rôle auquel l'Orient l'avait ravalée. C'est une pensée éminemment occidentale, européenne. Cette idée est venue de l'Orient, cela est vrai, mais l'acceptation, la conservation de cette croyance est tout à fait de l'Occident et du Nord. La chevalerie au moyen âge, c'est encore le culte de la vierge. Ici la foi est sortie de l'instinct naturel de l'humanité. Cette exaltation des peuples de race Germanique pour la raison calme des femmes du Nord, cette exaltation quelquefois exagérée a été la trame sur laquelle le christianisme a tissé cette poésie, cette histoire, cette philosophie, que m'importe de quel nom on l'appelle ? Ainsi la foi naît toujours d'un instinct naturel ; c'est le commencement ; c'est la poésie.

Voyons maintenant quelle est la philosophie : la philosophie consiste à montrer comment la foi est sortie d'un instinct naturel ; car ce qui est conforme à la nature est ce qui est juste, et quand la philosophie ne justifierait pas la foi, il ne faudrait pas encore condamner cette dernière. L'adhésion du monde entier au christianisme pendant l'imposant espace de 2000 ans ne peut venir d'une erreur passagère ; je ne puis concevoir une erreur qui dure 2000 ans. Le temps est venu où la science s'agrandissant de jour en jour s'appliquera à la foi, à la religion, comme explication, comme justification. Cet âge est venu pour le christianisme ; et il ne faut pas que de pareils travaux aient la forme polémique, il faut que cette forme soit critique dogmatique. Tout ce qui est polémique s'entoure des intérêts du moment. Tout livre scientifique sur le christianisme est à faire. Tous ceux qui ont paru jusqu'à présent l'ont traité tantôt comme un objet de foi, qui doit être inviolable, tantôt comme un objet de réprobation. L'œuvre du temps est, je crois, de faire cet ouvrage scientifique qui nous manque.

vrage à faire
le christianisme.

Il y a une chose bien remarquable et qui prouve en faveur du christianisme, c'est qu'après tant de siècles d'une guerre acharnée contre lui, il ne s'élève pas de nouveau culte. Quand le polythéisme ne trouva plus la foi au cœur des hommes, le christianisme était là pour le remplacer, et fut adopté généralement ; aujourd'hui à la place de ce culte que l'on veut renverser il ne s'en élève pas de nouveau, qui puisse lui être préféré. Si St Clément d'Alexandrie disait au 2e siècle que la science est la démonstration de la foi, combien plus ne doit-on pas le dire aujourd'hui où il ne peut plus y avoir de foi que par la science !

St Simonnisme

Panthéisme.

Car que l'on ne parle pas du S. Simonnisme. Ceux qui l'annoncent comme une religion pour le panthéisme, tombeau de toutes les religions, n'ont ni science ni philosophie. Partout où le panthéisme porte la main, il glace le sentiment moral. On a dit que la vie tend à réconcilier l'âme avec le corps, l'esprit avec la matière.

et cette réconciliation, cette paix entre l'esprit et la matière est l'œuvre que le panthéisme prétend accomplir. Mais je ne crois pas que l'homme puisse jamais faire une paix éternelle avec le corps: le corps est toujours l'ennemi de la liberté humaine. C'est le moyen le plus ingénieux que la nature sensuelle emploie pour nous tromper que de se dire en paix avec l'âme. Il ne faut pas qu'elle existe cette paix; il faut que l'âme lutte sans cesse jusqu'à ce que le corps lui soit soumis. On rassasie le monstre, on le soûle, et puis on se dit en paix avec le corps; il faut que ce dernier soit vaincu; il ne doit pas y avoir de paix entre l'âme et lui.

Partout, comme nous l'avons dit, partout où le panthéisme porte la main, il glace le sentiment moral. L'Allemagne est aujourd'hui sous le poids de cette doctrine; et c'est le pays de l'Europe où il y a le plus de mœurs. Mais c'est à son excellent naturel et non aux doctrines qu'il a embrassées que l'Allemand doit cette pureté morale. Ces doctrinaires conduiraient l'homme à l'immoralité la plus affreuse. Le panthéisme, Dieu identifié avec la nature, la liberté anéantie, le panthéisme domine pourtant en Allemagne. Il pénètre tous les ouvrages de génie: tous les esprits élevés en Allemagne sont panthéistes; et, il faut le dire, tous ceux qui ne le sont pas ont en général un esprit étroit. Le panthéisme est le génie de l'Allemagne. Il nous apparaît dans ce pays, habillé tantôt en mysticisme, tantôt en catholicisme, mais bien reconnaissable encore sous tous ces déguisements. Il n'en est pas de même chez nous.

En France, on a fait plusieurs tentatives en sa faveur; elles ont toutes été vaines. Il y a dans les peuples de race celtique un sentiment si profond, une conviction si intime de la liberté morale que le panthéisme est impossible chez nous. Chose bizarre! Les Français ont toujours cru à la liberté morale et n'ont fait qu'un usage assez léger, pour ne rien dire davantage; les Allemands n'y croient pas et en font un usage louable. Ne leur en faisons pourtant pas un mérite, le bon naturel l'emporte chez eux, c'est presque malgré leur esprit.

Dans le christianisme qui est un symbole du panthéisme la nature n'est pas identique à l'esprit universel; c'est seulement la médiation entre l'esprit universel et l'homme. Michelet

---

Importance des dattes sous le rapport physique.

Les dates sont très importantes sous le rapport physique. Il est vrai qu'un fait qui précède ~~[illegible]~~ peut n'être pas cause à l'égard de celui qui le suit; mais à coup sûr un fait cause par rapport à un autre le précède toujours. Il y a donc une forte présomption pour qu'un fait qui précède détermine celui qui le suit.

C'est en comparant les dates qu'on s'est aperçu que toutes les éruptions du Vésuve ont eu lieu dans le mois de 7bre. Michelet.

Il falloit une volonté de fer pour... Martin. grand des sujets de la bible: Le festin de Balthazar. le passage de la mer Rouge. Une prise de Jéricho.

…d la loi Municipale.

Une loi municipale est celle qui touche le plus à l'histoire d'un peuple. On a à chaque instant affaire aux habitants, de sa ville, de sa commune. Souvent on décide à Paris des intérêts des habitants des Pyrénées. Combien donc il est important que ce soient des hommes de la ville, du bourg qui règlent les intérêts locaux. Le bienfait du gouvernement municipal est de les régler en connaissance de cause. (Michelet) Mr. Raynouard a fait un livre où il prouve que ce gouvernement existait au 4e et 5e siècle non seulement au midi de la Loire, c.à.d. dans l'Aquitaine, mais encore au Nord de ce fleuve c.à.d. dans la Belgique et la Celtique. Ce livre a été composé au moment où la loi municipale fut présentée à la chambre par Mr. de Martignac. Il a donc eu le tort de vouloir attirer sur son livre l'intérêt du moment, et prouver le droit par le fait. Méthode essentiellement vicieuse.

S. Augustin.

Celui qui saura S. Augustin, S. Thomas et Luther, saura tout le christianisme. La littérature Latine du christianisme, dans ses premiers siècles, est bien plus riche, bien plus féconde que la littérature Grecque chrétienne. S. Augustin est le Janus, qui clôt le monde ancien et ouvre le monde moderne. Il y a des jeux de mots dans ses ouvrages, mais souvent ces jeux de mots sont très éloquents. Il raconte la présentation par les Pharisiens à J. C. de la femme adultère. On sait la réponse du Sauveur. Augustin ajoute : omnes aufugerunt, et nihil remansit nisi summa miseria et summa misericordia. Michelet.

…an d'une …toire Romaine.

Il y a trois moments dans l'histoire Romaine, 1o La fondation de Rome ; 2o l'invasion des idées Grecques dans la république ; 3o La conquête des idées orientales. Voilà le dernier mot de l'histoire Romaine.

…mme nous nous …utionnons sous …rapport littéraire

Par cela que nous sommes venus les derniers dans l'humanité, nous devons avoir quelque chose de plus que nos devanciers. Or il est difficile d'avoir plus de génie ; mais nous pouvons et nous devons les surpasser dans les procédés de l'art, dans la méthode.

…s juges en …me temps… …on, Josué etc…

Si l'on veut avoir une idée des héros de l'antiquité juges en même temps, comme les juges d'Israël, il faut voir un tableau du Poussin, où Moïse met la main sur des hommes qui veulent empêcher des jeunes filles d'approcher d'une fontaine. De l'autre main, il tient une espèce de massue dont il menace l'homme qu'il tient. C'est là qu'on peut concevoir le droit réuni à la force. Michelet

…on de la …té des repas …les Romains.

Manger ensemble, c'est participer ensemble aux dons de Dieu ; et si c'est Dieu qui nous donne tout cela, si c'est le père des hommes, manger à la même table c'est reconnaître la fraternité du genre humain. Cette coutume se trouve surtout parmi les barbares du Nord, et aussi parmi les peuples de la Judée qui rompaient le pain ensemble. C'est la raison symbolique de la sainteté des repas chez les anciens Germains. L'empereur de Chypre ayant fait prisonnier Lusignan, le Sultan donna à son prisonnier un frais sorbet : Lusignan voulut passer la coupe à un chrétien qui l'accompagnait : ne le fais pas, dit le vainqueur ; car je ne pourrais plus le faire mourir, s'il avait touché ma coupe du bout des lèvres. Michelet.

Ouvrage à consulter pour les lois des Barbares.

Wilkins sur les lois des Barbares, 2 volumes, très important. Rien de plus intéressant que les rapprochemens des lois des Barbares. Par exemple, les lois Saxonnes punissent de mort le voleur du cheval, et d'une amende le meurtrier d'un homme. Dans la loi Salique le vol d'un cheval n'est puni que d'une amende de 15

Siècle de gloire du Christianisme.

Il y eut une réforme dans l'Eglise au 11e siècle. Son époque de gloire fut de 1050 à 1250. La réforme fut représentée par Grégoire VII ; on supprima les jugemens par le feu. C'est l'époque de la parfaite calligraphie ; c'est dans ce temps que l'on bâtit les plus belles Eglises, celle de Strasbourg, celles d'Angleterre bâties par les Normands, la Ste Chapelle de Paris (où est Boileau). Il est étonnant combien Paris représente la France aux diverses époques. Le Panthéon est l'image

Les différens siècles de la France symbolisés par les monumens de Paris... Panthéon... Champ de Mars... Pont de chaînes.

de la réaction classique, à la fin du XVIIIe siècle, quand on vit frémir notre révolution à la Brutus et à la Scévola ; on devait mettre sur le derrière du Panthéon deux tours ; mais cela en ferait un monument du moyen âge, et jamais elles ne seront élevées. Ce qui symbolise parfaitement la révolution française c'est le Champ de Mars ; et au bout s'élève un petit monument du siècle de Louis XIV. On devait bâtir devant le palais du petit roi de Rome ; mais il n'était pas possible que ce palais fût élevé ; car enfin nous ne sommes pas Romains, nous sommes Français. Voyez comme tous les monumens de la dernière époque sont populaires. Qu'est-ce que le Champ-de-Mars ? De la terre ; les Champs-Elysées ont-ils rien qui ne soit populaire ? Tout cela caractérise une sorte d'amour. Le pont de chaîne auprès de la place de la Grève ; et le palais-royal n'annonce-t-il pas le siècle de l'industrie par excellence. C'est une grande poésie, mais une poésie éminemment populaire. Quelle variété dans Paris et dans toute la France ! et par conséquent quel grand rôle joue la liberté sur ce théâtre. C'est le pays où la volonté humaine se meut et s'est mue le plus librement. — Ce petit pont de chaîne est un prodige de simplicité ; ce pont si léger se rattachant à l'industrie moderne est d'un grand effet. La Grève est le vrai cœur de Paris ; c'est là qu'on se porte habituellement ; c'est là que se rassemblent les ouvriers qui n'ont pas d'ouvrage. Michelet.

Vœu du patriotism des allemands.

Le vœu du patriotisme allemand aujourd'hui est de voir leur pays réunis en un seul corps. Mais il y a différence profonde de races. Est-il possible que la Prusse soit jamais confondue avec l'Autriche.

Trois gr. questions ou deux dans l'histoire.

Trois grandes questions dans l'histoire : l'Orient, division des races ~~modernes~~ le christianisme. Au fond ce ne sont que deux questions : Orient, races et religions anciennes ; christianisme, races et religions modernes.

Caractère des Allem. du Midi.

Des allemands du nord.

Les allemands du Midi offrent le caractère de la féodalité au plus haut point ; ils font facilement abnégation de leur personnalité, et ont de la propension à se grouper autour d'un seul homme. L'Autriche, la Bavière, la Souabe, la Franconie ont ce caractère. La Saxe est mixte. Mais à partir de la Hesse, c'est un esprit d'indépendance extraordinaire : la Prusse à sa plus haute puissance, c'est l'Angleterre. Tout ce qu'il y a de poésie, tout ce qu'il y

le passage de la mer Rouge. Une part de Jéricho.

…mysticisme, …théisme.

de panthéistique
de mystique dans l'Allemagne se trouve dans le Midi. On y est affable, hospitalier,
on y voit une extrême bonhomie jointe à l'affection la plus sincère.

…Compagnonage Allemagne … France.

Les associations Allemandes n'avaient pas comme en France pour but principal
l'utilité. Chez nous le compagnonage a pour fin l'utilité; chez les Allemands
il se forme par je ne sais quel besoin qui les attire les uns vers les autres, pour
le plaisir d'être ensemble à une même table
goûter l'émotion d'une bande joyeuse. De l'abnégation de la personnalité des Allemands
du Midi découle le panthéisme (Dieu est tout; l'homme n'est rien); et un amour
pur et exalté, qui n'avait pas d'exemple dans l'antiquité. Les Meistersinger dans
leurs hymnes à la Ste Vierge, leur principale héroïne, donnent une idée de cet amour
angélique.

…ce c'est que …poésie. De …poésie en …Allemagne et en France.

Pour qui chante le poète. Voici ce que répond Lamartine : Et pourquoi chantes-tu?
Demande à Philomèle. La poésie ne parle à personne, elle ne chante que pour elle
même. Dès qu'elle prend l'utilité pour but, elle périt. Voilà pourquoi les poèmes
français sont l'antipode de la poésie; voilà pourquoi l'Italie n'a point de
prosateurs, et la France en a tant. Ou restez que la rhétorique soit la littérature
Française, c'est en vertu d'un principe qui fait la gloire de la France; c'est qu'elle
destinée à agir sur le monde. Les Français veulent agir sans cesse, et qu'elle le
sache ou non, elle produit l'avancement du monde.

…actère de …talie.

Le nombre, la forme, la mesure arrêtée et précise voilà pour l'Italie, et pour
l'Allemagne c'est l'indécision. Tout cela se vérifie par l'École Florentine et Romaine
d'un côté, et l'école Flamande de l'autre. L'Allemagne a un caractère vague en toutes

…actère de …allemagne.

choses; c'est l'élément fécond et universel de l'Europe, elle a peuplé la Suisse, la
France, l'Angleterre etc... C'est sa gloire d'être vague. Le génie de l'Italie est au
plus haut degré dans l'architecture, dans leur peinture qui n'est que du dessin,
le rythme, la proportion. C'est le monde du rythme, jamais en Italie de poème
en prose. Peu ou point de coloris, c'est qu'il n'entre point dans le nombre.
Ils ont fondé les ~~plus grands~~ meilleurs instituteurs,
L'Italie est le pays des jurisconsultes, des ingénieurs.
militaires ~~modernes~~, les fondateurs de l'architecture militaire. C'est un monde buriné
dans ses formes comme les vallées de l'Apennin. Ils peignent fort rarement la nature,
peu ou point de paysages. Combien les Allemands au contraire s'occupent de la nature.
Presque tous les poèmes des Poètes artisans commencent par des descriptions de fleurs

…sion du monde. … de la tribu, … de la cité

Dans le monde ancien, deux divisions. Le monde de la tribu, caractère vague, état
flottant; d'un autre côté, le monde circonscrit de la cité, œuvre de la volonté humaine,
monde de l'art, et conséquemment de la liberté; l'autre est celui de la fatalité. Mais le
monde de la cité doit tôt ou tard détruire la campagne, elle est dévorée par la cité,
la liberté ne s'exerce qu'au sein de la cité. Voyez l'Italie ce véritable symbole du
monde la cité, du monde Helléno-Romain. Il y a des villes en Allemagne; mais n'y
cherchez pas de cités. Le régime dévorant de la cité est continué par la pauvre Italie;
et celui de la tribu nous apparaît encore dans l'Allemagne. La France seule a un centre;
ce n'est pas une cité, c'est un état bien plus étendu; ce n'est pas la tribu, il a
q.q. chose de plus fixe; c'est un centre énorme; plusieurs millions d'hommes en
communauté de sentiments, de croyances, et d'opinions. Cela suppose une unanimité
sans exemple. Ce qui fait la grandeur de la France, c'est d'avoir un centre. Ce n'est pas
le centre dans l'espace, ce serait [illegible]; ce n'est pas le centre des eaux, ce serait Dijon ou
les Vosges. Le centre est au nord [illegible]

Dualité constante chez tous les peuples.

Dualité dans la Perse, le génie du bien et du mal; dualité dans la Grèce, l'élément Dorien et l'élément Ionien; dualité dans Rome, le génie patricien, et le génie plébéien; dualité dans le monde pontifical, la puissance (le paradis et l'enfer) spirituelle et temporelle; dualité enfin dans le monde franc, l'Austrasie et la Neustrie.

Beauté de la Révolution de 1830.

Ce qu'il y a de merveilleux dans notre révolution d'aujourd'hui, c'est qu'il n'y a pas de héros, de noms propres. Le héros est un [illegible] de la nature humaine, parcequ'il suppose une multitude d'infériorités. Ce que c'est que le sens social, l'instinct national, le bon sens national; voilà la grande supériorité de la France. En Angleterre, il y a beaucoup d'originalités grandes si vous voulez, mais pas ce sens social; il n'y a de nation que chez nous.

Il n'y a de nation que chez nous.

Beauté du monde pontifical.

Le monde pontifical est merveilleusement beau. Lisez la vie d'Innocent III, son règne, sa diplomatie. Au XIIe siècle, l'écriture est magnifique. Les caractères sont presqu'aussi beaux que ceux de l'imprimerie; mais de plus il y a la vie de les Eglises; quel dommage que nous n'ayons pas l'histoire de ces cathédrales de Cologne, de Troyes.

Des cathédrales.

Celle de Cologne a commencé en 1250 et n'est pas encore finie. Boisseré avait résolu d'abord d'écrire l'histoire de ce monument; mais la matière lui parut trop vaste, et de dépit il s'éloigna de Cologne. Et ces vitraux merveilleux dont les couleurs étaient en même temps des symboles et un ornement. Une couleur représentait l'éclat de la céleste Jerusalem, etc....

Cathédrale de Milan.

Sur la cathédrale de Milan (bâtie par Jean Galéas Sforza en 1480). Elle est d'abord couverte en marbre; sur tous les combles s'élèvent des flèches; chaque flèche est entourée de plusieurs ceintures; sur chaque ceinture sont cinq statues, et sur la flèche est une statue plus élevée; c'est une forêt de statues qui donnent un spectacle ravissant. Ces flèches semblent porter au pied du trône de la divinité les prières des misérables mortels, encore enfermés dans la matière. (Voy. Mr Guigniault Tom. II) ——

Kant, Fichte, Schelling.
Liberté, fatalité.

Rien de plus grand au monde que le spectacle de la ppħie en Allemagne. Tout l'enthousiasme, toute l'ivresse du moi se retrouve dans Fichte: c'est le représentant de cet égoïsme titanique du Nord. Tout le panthéisme des Indiens a été représenté par Schelling. L'un a tout donné à la liberté humaine; l'autre tout à la fatalité. Kant avait bien vu que l'observation extérieure et la logique nous conduisent à la fatalité; mais aussi il a senti comme tout le monde la conscience de l'homme proclamer notre liberté. Il avait essayé de concilier ces deux résultats; il n'y avait pas réussi, et Fichte et Schelling se partagèrent les deux termes, et les étudièrent à part. Après eux on voulut dans l'Allemagne du Nord concilier ces deux problèmes; mais en divinisant l'homme on l'a réellement abaissé. Car on plaça Dieu dans la pensée de l'humanité; Dieu, c'est la partie de l'univers qui a conscience d'elle-même; mais derrière et devant ce développement de l'humanité domine la nécessité; car il y a dans ce développement un ordre une succession nécessairement déterminée.

Panthéisme de l'Allemagne du Nord.

La terre comme théâtre du développem. de la nature humaine.

La terre est l'homme ; mais non, la terre est un obstacle contre lequel lutte la liberté humaine. J'agis facilement en ayant un habit qui me va bien ; est-ce parceque j'ai un tel habit que j'agis bien ? En fait de théâtre pour le développement de la nature humaine, rien de plus ingénieux, de mieux accentué, que la Grèce ; elle scintille à l'œil comme une étoile. quel spectacle varié ! qu'on voit bien que ces courbes, ces angles, ces côtes si mobiles devait avoir des habitants spirituels, gracieux, féconds dans tous les genres d'art et de littérature. Telle terre, tel homme.

Caractères des provinces françaises.

Le centre de la France c'est Paris, Troyes et Orléans ; elle est flanquée de deux populations apres, rudes, les Lorrains et les Normands. Les Bretons et les Auvergnats sont des hommes robustes, osseux. La Bretagne et l'Auvergne sont des îles dans la France. Mais ce qu'il y a de plus excentique dans la France ce sont les Gascons, qui sont la plus vieille antiquité de l'Europe, qui ont une langue particulière, qui ne se rattache à aucune autre, qui semblent enfin les restes d'une Atlantide. La Provence est plus française : l'Alsace est allemande ; mais le tient peu à la France, et sans Lyon qui forme un nœud avec Paris Marseille ne pourrait rester unie à celle-ci. Mais peu à peu le centre gagne, et fond toutes ces nationalités provinciales dans une seule et même nationalité ; il s'assimile progressivement ces élémens jusqu'ici étérogenes. La division de la France en

de la division de la France par départemens.

départemens à l'époque de la révolution n'a pas peu contribué à cette fusion. Alors toutes ces provinces, qui conservaient leur individualité furent brisées, rompues, morcelées en 4.5.6 départemens, pour ne plus dépendre que du centre directement. Auparavant il y avait plusieurs petites Frances qui pouvaient d'un jour à l'autre s'élever contre ses voisins. Cette division a rompu ces petites fatalités de province, qui faisaient qu'un Auvergnat ressemblait plus à un Auvergnat qu'à un Champenois. Cette division est une véritable réunion ; elle a rompu les agglomérations territoriales, naturelles et fatales, les a mises en poussière ; et leur substitue une immense agglomération ressortant de la liberté de l'homme. C'est là la supériorité de la France d'a brisé les associations naturelles pour les remplacer par des associations libres et spontanées.

... de la grandeur de la monarchie française.

Le génie radical de la nation française, son titre de gloire, ce qui a fait la grandeur et la force de notre monarchie, c'est un esprit d'impatience d'indocilité à l'égard de l'aristocratie. à l'époque où Hugues Capet s'empara de la couronne la féodalité semblait victorieuse et la royauté anéantie ; le roi était réduit à la possession de la ville de Laon. Louis le Gros commença à intervenir dans les affaires des Seigneurs et Barons. Son pouvoir s'étendait jusqu'à Montmorency ; mais enfin c'est lui qui établit les lois communes. Ensuite, la royauté est à l'agonie. En 888. Louis le Gros eut son empire démembré en France il y avait non seulement division mais subdivisions. Au centre le comte de Paris Oddo (Eudes) se déclara roi après et défendit Paris contre les Normands ; c'était là son titre. Charles le Simple fut couronné par les partisans d'Eudes. Il appella à son secours Arnolph, empereur d'Allemagne

à qui Eudes avait rendu hommage. Arnolph, les somma tous deux de comparaître à Worms. Eudes seul y vint et Arnolph se déclara pour lui. Charles, moyennant une vente se désista, et Eudes régna sans contestation. Charles-le-Simple obtint la Lorraine, qui ~~lui~~ s'était offerte à lui. Après Eudes, les Seigneurs ne voulurent point de ce roi si faible, et Charles le Simple, qui ne retint plus que la ville de Laon.

Le pouvoir de notre monarchie n'est point venu de ses rois ; aucun pays n'en a eu de plus faibles : il est venu du génie du peuple.

Féodalité formulée.

La féodalité peut se ramener à une seule maxime : la terre c'est l'homme. Celui qui n'a de terre n'est pas un homme. Quiconque n'ayant pas de terre n'est pas attaché à celle d'un autre est hors de la loi, hors du droit des nations. C'est une matérialisation de la société, l'identification de l'homme avec un lieu, dans lequel il se trouve enraciné.

Pièces dramatiques de l'Allemagne au XIIe siècle.

Au XIIe et XIIIe siècle on jouait dans les couvents d'Allemagne des pièces où l'on représentait invariablement l'empereur sur son trône, et contre lui les rois de l'Europe. Mais il faut remarquer que parmi ses antagonistes paraissait le roi de France toujours soutenu et favorisé par le diable. Michelet.

X

Instinct.

Qu'y a-t-il dans l'instinct ? L'enfant éprouve le besoin de la faim ; ce besoin produit sur son p^pe^ pensant une sensation désagréable, et elle est suivie d'un mouvement du corps. Le mouvement par lequel l'enfant cherche à sortir de cet état pénible est tout à fait aveugle ; il tette le sein de sa mère, sans savoir que c'est le moyen d'apaiser cette sensation désagréable, car il tette aussi bien le bout du doigt, ou un objet quelconque qui lui présente. Le corps manquant de q.q. chose pour son développement agit sur l'âme, l'âme réagit, mais cette réaction n'est pas voulue consentie par la volonté, elle est fatale.

La sensation peut elle être dans aucun cas un p^pe^ d'action ?

La sensation peut elle être par elle même un p^pe^ d'action ? Dans le cas que nous venons de citer, la sensation réagit et dans le même sens que le penchant. On ne peut pas dire que la réaction soit produite par la sensation seule, non plus que par le penchant seul ; la sensation sert d'auxiliaire au penchant de la faim. Prenons d'autres cas ; une mauvaise odeur parvient à mon odorat, j'agis pour me débarrasser de cette sensation, j'éloigne l'objet qui la produit, ou je m'éloigne moi même, ou j'interpose un autre objet entre lui et moi. D'un autre côté, j'éprouve une indigestion, et pour faire cesser la sensation pénible qu'elle me cause, je prends du thé. Dans ces deux derniers cas, est-ce la sensation seule qui me fait agir ? Au premier coup d'œil on ne peut que répondre affirmativement. En effet quel est le penchant qui alors se trouve contrarié en moi ? Le penchant de conservation, mais ce penchant ne regarde pas mon moi ; il n'est chargé que de ce qui lui appartient en propre, que de ce qui est partie de lui même. Il paraît donc certain que la sensation est le mobile unique de l'action.

Mais il faut aller au fond des choses. Je dis que dans ces deux cas encore, l'action n'est qu'une réaction de notre nature contre un obstacle qui la gêne dans une de ses tendances. Quand nous éprouvons une sensation désagréable, quelle qu'elle soit, notre esprit est distrait de ses fonctions, très souvent au point qu'il est forcé de les interrompre. Faits que nous n'ayons pas des tendances, nous serons parfaitement indifférents à tout ; la sensibilité sans tendances serait inconcevable ; rien ne nous favoriserait, ne nous ferait plaisir, rien non plus ne nous arrêterait, ne nous embarrasserait. Dans l'état actuel, notre âme est comme un fleuve qui coule sans cesse ; un obstacle se rencontre

elle le tient, se trouve interrompue dans son cours, et agit pour renverser l'obstacle; si quelque objet, au contraire, favorise son épanchement paisible, elle répand en quelque sorte sur lui une partie d'elle même, et est attirée vers lui par un charme irrésistible.

Jouffroy.

[Marge : Doute à cette époque.]

Montaigne dit q.q. part que le doute est un doux oreiller. On pourrait dire au contraire que c'est un rude oreiller; nous l'éprouvons malheureusement trop aujourd'hui. Le moyen âge était misérable sous le rapport matériel; mais il était infiniment plus heureux, parce qu'il avait le calme de l'âme, les esprits étaient fixés, arrêtés sur des idées communes. La tâche du monde moderne est de gagner ce repos de l'âme à la sueur de son front, à force de réflexions profondes.

Vox populi vox Dei est, c'est le caractère du sens commun. Qu'est ce que le sens commun, un ensemble d'idées reçues par tous les hommes, et qui ont par cela même une énorme probabilité. Le sens commun est l'expression du vrai, et le vrai l'expression de l'intelligence divine.

[Marge : Raisonnement je pense, je suis.]

On s'est tourmenté du fameux raisonnement de Descartes: je pense, donc j'existe, on s'est demandé si l'idée d'existence était contenue dans la pensée, ou la pensée dans l'idée d'existence. Le fait est que jamais aucun homme autre qu'un philosophe ne s'est ~~jamais~~ adressé cette question. Quelle est celle de ces deux idées qui précède l'autre? aucune; toutes deux nous sont données simultanément dans le spectacle de notre conscience; je me sens, c.à.d. que je me sens existant je me sens penser, c.à.d. que je me sens exister pensant. Mais aucun de ces deux faits ne précède l'autre; aucun n'est induit de l'autre. On ne peut pas se sentir sans se sentir existant; car quelle absurde contradiction serait-ce que se sentir comme n'existant pas. D'autre part, dans quel état, à quelle condition nous sentons-nous? à l'état d'être pensant, au moins le plus souvent. Donc pour nous, se sentir, c'est se sentir existant; et se sentir existant pour nous, c'est se sentir pensant.

[Marge : …de causalité vient-il de l'induction du sentiment de ce qui se passe en nous?]

On a élevé la question de savoir si les jugements que nous portons sur le monde extérieur étaient ou n'étaient pas des inductions de ce que nous sentons au sein de notre moi, si c'est d'après la vue de ce qui se passe en nous que nous jugeons par exemple que tout effet a une cause? Voyons. J'ai senti plusieurs fois mon moi produire certains effets; que dois-je en conclure? que ces mêmes effets pourront être reproduits par la même cause-moi dans l'avenir, toutes circonstances étant égales d'ailleurs. Et quand je me reporte dans le monde extérieur, je vois se passer des phénomènes; à mes yeux ce sont des faits je ne sais pas si ce sont des effets. D'où vient donc que je dis qu'ils ont nécessairement une cause? Est-ce parce que les choses se passent ainsi en moi; mais en moi je sens une cause, au dehors je n'en vois aucune; je ne puis donc rien conclure de l'intérieur à l'extérieur.

[Marge : …il que la généralisation de tous ces cas particuliers?]

Tout phénomène qui commence d'exister a une cause; dira-t-on que ce jugement est le produit de l'expérience, le fruit de l'induction? Voyons encore. J'ai remarqué que dans beaucoup de cas, ou tous si l'on veut, un phénomène qui commence avait un effet; et si en vertu du principe, que les lois de la nature sont stables, je déclare que dans tous les cas possibles, un fait qui commence d'exister a nécessairement une cause, devrais-je me fier à mon jugement? Sans aucun doute, comme j'ai le droit de dire que le soleil se levera demain, parceque de temps immémorial, le soleil s'est toujours levé après un certain intervalle, qu'on appelle la nuit. Mais quoique j'aie confiance en ce jugement, je sens fort bien qu'il pourrait être faux, qu'il pourrait très bien se faire que le soleil ne se levât pas demain; car enfin Dieu qui a fait les lois de la nature peut bien les changer; et rien n'empêche que ce changement possible n'ait lieu demain même.

Mais quand je dis que tout effet a une cause, ce jugement porte-t-il le même
caractère? évidemment non. Dieu ne peut pas faire que tout effet n'ait pas une
cause; le contraire de ce jugement est contradictoire, impossible; ce n'est pas
comme le précédent, un jugement contingent, mais un ppe nécessaire, absolu.

Donc le ppe de causalité n'est pas le résultat, la généralisation de plusieurs
observations particulières; car alors il devrait porter le même caractère que les
ppes empiriques acquis et c'est ce qui n'arrive pas. Le degré de force que nous
lui reconnaissons ne peut lui venir de l'induction; car l'induction ne donne que le
contingent, et le nécessaire ne peut sortir du contingent.

On ne peut dire que le ppe de causalité nous vienne de la vue de nous mêmes
car la vue de nous mêmes ne peut nous donner que des ppes contingents. Quand
d'après ce que j'ai déjà observé en moi, je déclare que dans l'avenir ma cause
produira de semblables effets, je m'appuie sur la croyance à la stabilité des lois
de la nature, et par conséquent mon jugement est contingent. Donc, si le ppe
de causalité était l'induction de ce qui se passe en moi, il serait l'induction d'un
fait contingent, qui, comme nous l'avons dit ne saurait donner le nécessaire.

Tout jugement est un raisonnement.

Tout jugement n'est qu'un raisonnement; car dans tout jugement il y a des
prémisses et une conséquence. Quand je dis : cette table est quarrée; c'est comme si je disais
mes sens ne me trompent pas; or, mes sens me montrent cette table quarrée, donc cette table
est quarrée. Partout où il y a affirmation, il y a raisonnement, application d'un
ppe à un cas particulier. Quelles sont donc ces prémisses, ces ppes, en vertu desquels nous
portons tous nos jugements particuliers? Ce sont, en définitive, de pures croyances qu'on
ne démontre. Qui m'a dit, qui m'a prouvé que tout phénomène qui commence a une
cause, que mes sens ne me trompent pas? Personne. Voilà où nous en sommes;
les ppes sur lesquels est basée toute notre science sont de simples actes de foi; et
c'est là ce qui donne raison au scepticisme. On a beau lui dire que ces ppes font
partie de notre constitution, qu'ils nous entraînent malgré nous, qu'ils sont
universellement admis; il répondra donnez des motifs de votre croyance, de votre
adhésion, et l'on ne pourra en donner. Et puisque toute votre science est fondée sur
ces ppes, que vous adoptez sans raison, toute votre science est donc une chimère; et
le scepticisme aura gain de cause; car enfin, nos ppes fondamentaux et antérieurs à
tous les autres, auxquels nous croyons humblement, parceque ainsi le veut notre
nature, sont réellement dénués de preuves.

Des prémisses de tous jugements ou raisonnements, vérités 1ères croyances.

Scepticisme.

Cependant, pouvait il en être autrement; c'est ce que nous ne pouvons concevoir
car faites que ces vérités primitives soient susceptibles d'être démontrées; avec quoi les
démontrerez vous? à l'aide d'autres vérités; et celles-ci avec d'autres vérités, et toujours
ainsi jusqu'à l'infini; c'est que nous ne concevons pas; car tout ce qui est infini
passe notre intelligence.

Nous pouvons les ignorer ces vérités premières, ne pas nous en rendre compte.
Par ex., l'enfant s'étant brûlé une fois à la chandelle, n'y portera plus le doigt,
et ce n'est pas en vertu de l'axiome: tout effet a une cause; car c'est là une formule
dont un petit nombre d'hommes, appelés ppkes sont en possession. Et pourtant, au fond
c'est cette croyance qui le guide, et qui le guidera toute sa vie, peut être sans qu'il
connaisse la formule de cette croyance. Mais si dans l'âge de raison, il veut s'expliquer
sa conduite, ses motifs d'actions et de jugements, il fera cette découverte psychologique
et apercevra l'universalité de cette croyance. Et il ne fera pas cette découverte, parce qu'il
aura éprouvé que dans beaucoup de cas tout effet a une cause; il pourrait la faire
même après un seul cas, s'il était capable d'étudier ce qui se passe en lui.

Les cas particuliers sont les causes occasionnelles de la découverte de ces vérités 1ères.

Jouffroy

[marge :] De notre ignorance sur l'Orient et le christianisme.

que nous devons être modestes quand nous parlons du christianisme ! En effet nous n'en connaissons pas le premier mot ; il faudrait connaître les civilisations de l'Asie, le judaïsme ; les civilisations de l'Asie ? nous n'en savons pas même la langue assez bien pour entendre les monumens ; le judaïsme ? tous les documens ont péri ; c'était comme un pont jeté sur la mer ; les flots ont renversé tout le pont et il n'en reste au milieu qu'une arche majestueuse, que nous ne savons à quoi rattacher. De même quand nous parlons de notre Occident si nous disons vrai, c'est par divination, tant que nous n'aurons pas complètement exploité l'Orient, nous n'avons droit de prononcer aucun jugement général, pour ainsi dire sur notre civilisation, et encore moins sur les civilisations antérieures. Nous sommes sur l'origine de notre société moderne et plus encore sur les sociétés anciennes dans une terrible ignorance.

[marge :] Discrédit de la Liberté humaine dans les ouvrages philosophiques modernes.

Depuis une cinquantaine d'années les pphes ont constamment ôté à la liberté humaine. En histoire, en pphie on a tout fait au préjudice de ~~la~~ cette liberté. L'ouvrage pphique le plus important et le plus original de nos jours serait celui qui restituerait à l'homme toute sa liberté.

[marge :] Discrédit d'une vie future dans les pphes modernes.

Les pphes allemands et français par conséquent se sont trop écartés dans ces derniers temps de l'idée d'une vie à venir. On a trop cru que l'humanité à la rigueur pouvait se passer d'un avenir ; que son développement ici bas lui suffisait. Mais que leurs argumens sont faibles. Si l'humanité à force de progrès doit arriver à un état très approchant de la perfection, que m'importe à moi de travailler au bien être futur de certains individus qui vivront dans des milliers de siècles ? Je sens que si j'ai mérité ou demérité, je sens la necessité d'une recompense ou d'une punition ailleurs. quand même l'humanité serait perfectible, qu'est ce que cela prouve ? qu'elle sera toujours en train de marcher à la perfection et qu'elle n'y arrivera jamais ; qui dit perfectible dit aspirant à la perfection, mais ne veut jamais dire parfait. Il faut relever tous ces excès des dernières écoles.

Ce qui séparait profondement les Italiens et les Français au moyen âge c'est que les habitants des villes Italiennes étaient des commerçants et ceux des villes Françaises des industriels ; encore quels industriels, des bouchers et des charpentiers ! La seule ville un peu commerçante, une des plus importantes de l'Europe même était la ville de Troyes ; presque tous nos vieux livres ont été imprimés à Troyes. quand Abailard fut obligé de s'enfuir pour se soustraire à la persécution, il se réfugia auprès du comte de Champagne. Après la cathédrale de Cologne, la plus curieuse, la plus belle pour ses vitraux est celle de Troyes.

[marge :] Du Raisonnement

Tout raisonnement sous quelque forme qu'il se produise, n'est qu'une déduction de ppes ou de croyances primitives. Dans le raisonnement qu'on appelle inductif, il en est de même ; quand je dis : le soleil s'est levé jusqu'à ce jour, donc il se levera demain, je m'appuie sur ce ppe : les lois de la nature sont stables ; et je continue, or, suivant une loi particulière de la nature le soleil s'est levé jusqu'ici, donc il se levera demain. Voilà donc déjà un de ces ppes primitifs, dont il est difficile de rendre compte : la croyance à la stabilité des lois de la nature.

Il en existe un bien grand nombre d'autres, et il serait difficile de les énumérer tous. quand je vois s'élever une pierre dans l'air, je dis de suite : ce phénomène a une cause, je m'appuie sur cet autre ppe : tout phénomène qui commence d'exister a une cause ; je fais donc encore une déduction de la prémisse appelée ppe de causalité.

Quand je vois se passer un phénomène je ne dis pas seulement qu'il a une cause, je m'avise d'ajouter aussi qu'il a un but, et ce raisonnement repose sur un autre ppe que celui de causalité ; il repose sur le ppe des causes finales, ce mon

raisonnement comme tous les autres est une déduction. Le dernier ppe est une induction de ce qui se passe en nous ; il est fondé sur ce que nous sentons que notre moi n'agit jamais sans motifs.

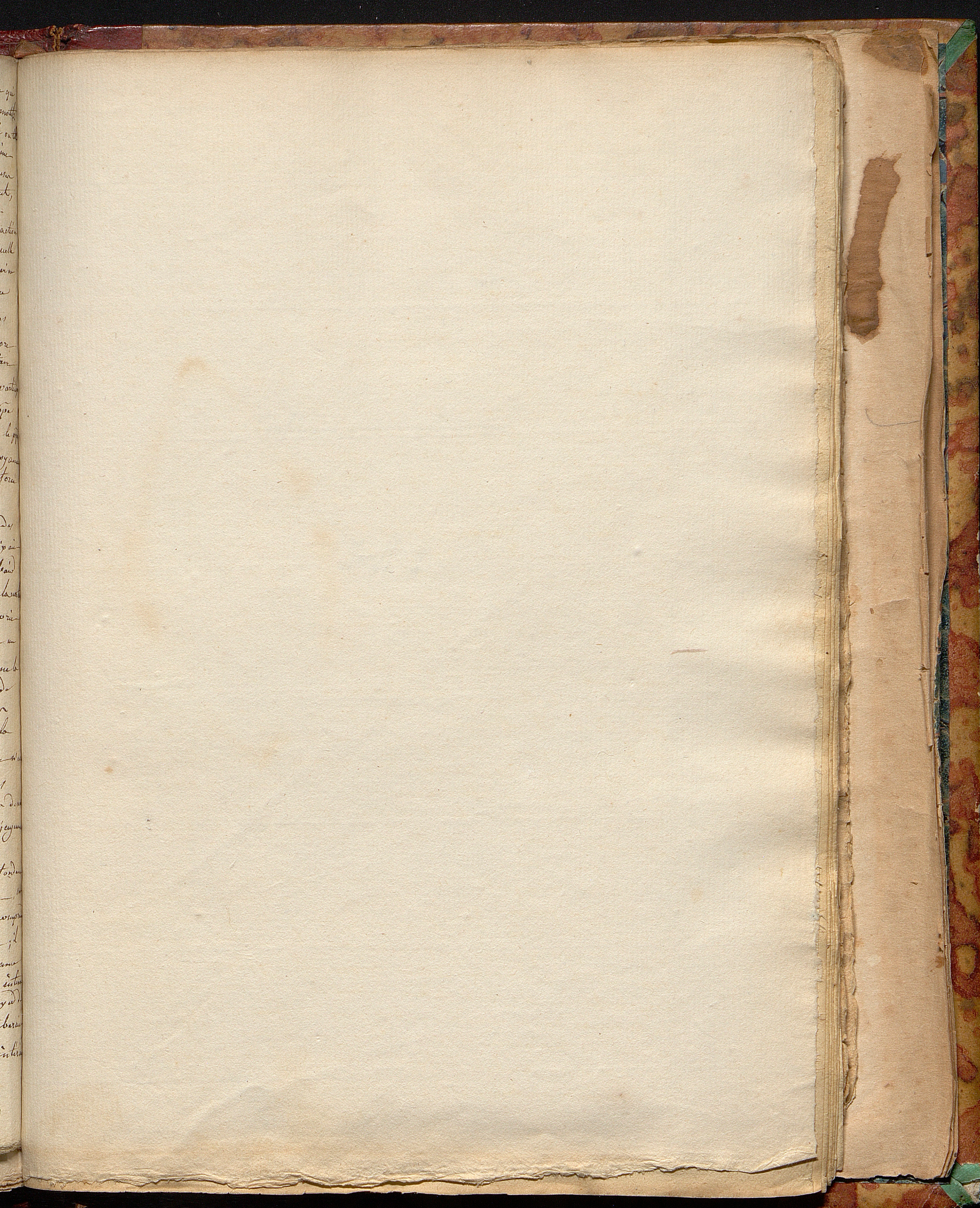
Maintenant comment savons-nous que la cause ou le but de tel phénomène est telle ou telle, c'est une affaire d'expérience, une question de détail. Les raisonnemens qui roulent sur ce point sont fondés l'un sur ce ppe que les mêmes effets ont les mêmes causes, et que les mêmes causes produisent les mêmes effets ; l'autre sur ce ppe : que les mêmes moyens ont un même but, et que le même but est atteint par les mêmes moyens. Je vois un homme dans un jardin aller revenir, prendre une pioche, creuser une fosse : aussitôt je dis : cette démarche, cette action ont une cause ; puis j'ajoute presque aussitôt : elles ont un but. Mais de savoir d'abord quelle est la cause, et puis et séparement quel est le but de cette action, c'est une question qui ne peut être resolue qu'approximativement, d'après d'autres cas fournis par l'expérience.

En examinant tous les raisonnemens possibles on verra que tous sont des applications de ppes primitifs à des cas particuliers ; et entre le ppe et sa conséquence il y a rapport d'identité absolue ou partielle. Ce qu'il faut remarquer c'est que ces ppes appliqués étant absolus, tantôt généraux, tantôt nécessaires et tantôt contingents, la conséquence participe du dégré d'autorité de son ppe. Si vous faites un raisonnement fondé sur ce ppe que le tout est plus grand que la partie, votre conclusion sera absolue comme le ppe d'où vous l'avez tirée. Si vous vous appuyez dans un raisonnement sur la croyance à la stabilité des lois de la nature, votre conséquence n'aura que le dégré de force que mérite cette croyance ; et ainsi de tous les autres raisonnemens.

Mais il y a beaucoup d'autres opérations de l'esprit humain qui supposent des prémisses, quoiqu'elles ne soient jamais énoncées, quoique même jamais l'esprit n'y ait pensé. Quand on dit que le soleil se levera demain, qu'une pierre rejetée en l'air retombera, il n'y a pas les $\frac{9}{10}$ des esprits qui pensent à la stabilité des lois de la nature et pourtant elle se trouve impliquée dans cette opération, c'est elle qui force l'esprit d'affirmer que le soleil se levera, qu'une pierre jetée en l'air retombera. Il y a un grand nombre de cas où ces prémisses se trouvent sous entendues, non pas comme la mineure dans l'enthymême, mais imposant à l'esprit sourdement et à son insu la necessité de porter telle ou telle affirmation. Combien y a-t-il d'hommes qui se soient apperçus que tous les jugemens qu'ils portent sur la réalité exterieure présupposaient la croyance à la veracité des sens. Tout ce qu'on appelle vulgairement jugement n'est autre chose qu'un veritable raisonnement, seulement les prémisses ne sont pas formulées, mais elles existent, elles nous guident secretement elles font la force de son affirmation. Maintenant doit on faire une distinction entre le raisonnement et le jugement je ne le pense pas.

Un fait remarquable, c'est que tous nos jugemens, tous nos raisonnemens se fondent sur des ppes premiers que rien ne démontre et que nous admettons irresistiblement comme de simples actes de foi. C'est là qu'est le fort de tout systême sceptique qui se compromet un peu. Les ppes premiers, ces prémisses sous entendues sont en très grand nombre ; il serait difficile de les énumerer tous. On peut citer la plupart des axiomes, la croyance à la stabilité des lois de la nature, au temoignage des sens, au temoignage du sens intime au temoignage de la mémoire, au temoignage des hommes, etc... Il ne faut pas essayer de ramener le temoignage des sens au temoignage du sens intime ; car alors on tomberait dans l'erreur des idéalistes Locke et Descartes ; on tenterait d'arriver du monde interne de la conscience au monde exterieur et l'on n'arriverait à rien.

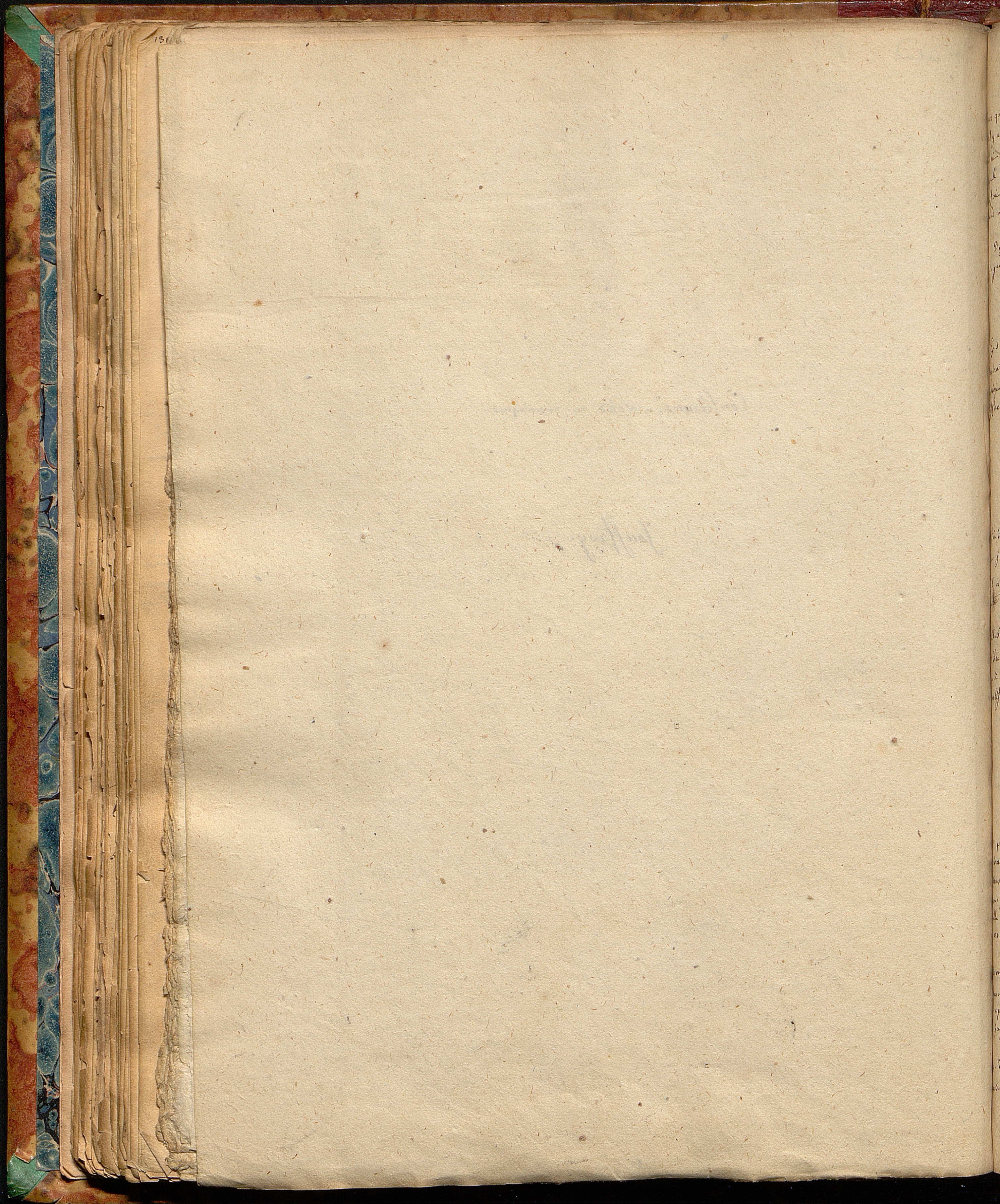
(De Koenigsberg étaient Kant et Copernic. vieux genie saxon)



2e Cahier.

Conférences. - Notes et remarques.

Jouffroy.



De la différence du jugement et du raisonnement.

ux questions à résoudre: il y a deux faits; 2° lequel it appeler jugement, l raisonnement. Si un fait, quand jugement, d raisonnement?

La question de la différence du jugement et du raisonnement en renferme deux. Il faut savoir 1° s'il y a deux faits, deux opérations distinctes; 2° en cas qu'il y ait deux faits, auquel des deux il faut appliquer le nom de jugement, auquel celui de raisonnement; et en cas qu'il n'y ait qu'un fait unique, dans quelle circonstance on doit le qualifier de jugement, dans quelle autre de raisonnement.

Définition du jugement.

Prenons des faits. Toutes les fois que nous croyons, nous jugeons; toutes les fois que nous affirmons ou que nous nions un fait, nous croyons. La chose affirmée ou niée devient par cela même une vérité pour nous. Juger, croire, regarder un rapport ou un fait comme vrai, tout cela est identique. Nous nous conformerons donc à l'acception du mot jugement, en disant que c'est un acte de l'esprit par lequel il croit, il considère une chose comme vraie.

... de jugements, où opération est la même, que les conditions soient fférentes.

Quand je vois tomber une pierre, je crois, j'affirme qu'elle tombe, c'est là un jugement.

Quand je dis que des angles égaux qui ont leur sommet placé au centre interceptent sur la circonférence des arcs égaux, c'est encore un jugement. J'affirme, il est vrai, deux faits différents, mais c'est toujours le même acte que produit mon intelligence. Dans les deux cas il y a toujours un fait que je crois, que je regarde comme vrai.

Les lois de la nature sont stables; si je le crois en le disant, il y a là encore jugement. Quoique les conditions de ces trois affirmations ne soient pas les mêmes, c'est toujours un même acte que nous devons appeler jugement, d'après l'acception commune du mot.

...inition plus précise jugement.

Le jugement est l'acte de l'esprit par lequel il croit, il se sent convaincu et se le déclare à lui-même.

...a-t-il un autre ...e appelé raisonnem.?

Qu'est-ce maintenant que le raisonnement? Y a-t-il outre l'acte appelé jugement un autre acte qu'on puisse appeler raisonnement? pour résoudre cette question prenons des faits.

...lusieurs manières ...tre amené à croire, à juger: 1° sans motifs,

Toutes les fois que je déclare une chose vraie, il y a jugement. Mais pour arriver à croire une chose vraie, à l'affirmer, il y a différentes voies et les conditions peuvent être différentes. Dans certains cas ce que je crois, je le crois sans motifs; alors ce qui me force à croire c'est la constitution même de mon esprit. Il est fait de telle sorte que je ne puis pas ne pas croire certaines choses. Que je considère, par ex., les lois de la nature comme stables, que je crois à la véracité de mes sens, au témoignage de ma conscience, à celui de ma mémoire? pourquoi crois-je tout cela? je n'en sais rien du tout. Ces croyances sont en nous primitives, nécessaires, antérieures à toute expérience; il m'est impossible de leur assigner un motif. Voilà une première manière d'être ~~amené~~ à croire, c.à.d. par une aveugle nécessité et sans motifs.

... par des motifs. ...ration par laquelle ...uve dans des motifs des ...s de croire à une chose ...identique à l'acte ...roire?

Dans d'autres cas, la chose à laquelle je crois je n'y ai pas cru immédiatement; pour que j'y crusse, il a fallu que certains motifs apparussent à mon esprit. Or, l'acte de mon esprit, l'opération par laquelle j'ai trouvé dans certains motifs des raisons de croire à une certaine chose, est-elle identique à l'acte même de croire, c.à.d. au jugement? Si oui, peut-elle en être distinguée dans certains cas; si non, doit-on appliquer la même dénomination à ces 2 actes.

...ouver psychologiquem. ...ns ce cas il y a ...opération distincte ...jugement.

Pour répondre à cette question, il faut examiner psychologiquement si dans des cas donnés [dans des affirmations précédentes] où nous n'affirmons une chose qu'après avoir trouvé des motifs, il y a une opération distincte de celle que nous avons appelée jugement.

... d'un semblable ...s.

Choisissons un exemple: Voilà un être dans lequel je reconnais le phénomène de la vie, je me demande si cet être est périssable ou non; eh bien, par cela même que j'ai trouvé que cet être est vivant, j'affirme qu'il est sujet à la mort me fondant sur le ppe que tout ce qui vit doit mourir, loi générale de la nature, donc j'ai acquis la connaissance à l'aide de l'expérience.

Mon esprit fait-il q.q. chose qui soit distinct du jugement, quand il découvre dans ces deux prémisses : 1° cet être est vivant, 2° tout être vivant est sujet à la mort, des motifs de croire que cet être est sujet à la mort ?

Démonstration de ce fait qu'il y a un acte spécial distinct du jugement.

Affirme-t-il simplement ces deux faits ou prémisses, ne fait-il que porter ces deux jugements : cet être est vivant, il mourra. Assurément je puis avoir dans mon esprit cette loi générale : tout ce qui vit meurt, et le croire et l'affirmer ; mes sens ou l'expérience peuvent m'apprendre que le phénomène de la vie existe dans l'être que j'ai sous les yeux, et le croire en vertu de la confiance que j'ai à la fidélité de mes sens. Mais avoir dans l'esprit ces deux premières convictions, et avoir ou produire ce troisième jugement que cet être mourra, il me semble que ce sont là deux choses différentes. Il me semble que dans le second cas il y a un rapport nouveau perçu par l'intelligence, et que ce rapport est un rapport d'identité entre la vérité générale : tout ce qui vit est sujet à la mort et la vérité particulière cet être est sujet à la mort. Ce rapport existe ; je le perçois comme je perçois tout autre rapport ; c'est une vue de l'intelligence ; elle entraîne après elle la conviction de la réalité ; quand je juge que ce rapport existe, je le crois fermement, et la conclusion suit aussitôt.

Ce qui constitue le raisonnement ?

Ce qui constitue le raisonnement c'est donc la perception d'un rapport d'identité entre les motifs qui nous portent à affirmer la conséquence et la vérité que j'affirme en vertu de ces motifs. Il faut que je saisisse entre les motifs et le jugement final lui-même un rapport d'identité, et une fois qu'il est saisi, la raison qui fait que je crois au premier fait que je crois à la conséquence. Voilà pourquoi la vérité de la conséquence participe de la vérité des motifs ; s'ils sont nécessaires, elle le sera aussi ; s'ils sont contingents, elle sera contingente ; telle est la vérité des motifs, telle est celle de la conséquence.

Récapitulation.

Ainsi, il y a deux sortes d'affirmations. Tantôt nous croyons sans motifs, tantôt avec motifs. Partout où il y a croyance il y a jugement ; mais dans certains cas nous portons un jugement sans motif, dans d'autres un jugement motivé ; ici il est précédé d'un raisonnement, il est fils du raisonnement, pour ainsi dire. En quoi consiste celui-ci, c.à.d. cet acte par lequel j'aperçois le rapport d'identité entre les prémisses et la conséquence ? Une fois qu'il est saisi, nous nous disons : je crois à ces motifs, or ils affirment précisément ce qu'affirme la conséquence ; donc croire aux prémisses c'est croire à la conséquence ; donc je dois croire à la conséquence. Telle est l'opération par laquelle nous tirons une affirmation d'autres affirmations. Toutes les fois que nous ne croyons pas immédiatement, il y a nécessairement un acte de l'esprit, un raisonnement qui est la condition du jugement et qui l'enfante. Cette opération est la perception d'un rapport d'identité partielle ou totale, rapport tel que croire aux motifs c'est croire à la conséquence. De sorte que les raisonnements qui remplissent de gros volumes ou consistent dans deux propositions sont une seule et même chose. Seulement dans le premier cas, l'affirmation de la conséquence est précédée d'un long travail tendant à montrer l'identité qui existe entre une vérité reçue par tout le monde et évidente d'elle-même et la vérité que l'on veut en déduire. Dans le second cas les motifs et le jugement sont rapprochés. Tous les raisonnements géométriques consistent en cela, ainsi que tous les raisonnements possibles.

Cette distinction est réelle, quoique le résultat du raisonnement soit un jugement.

Mais on dira : cet acte par lequel vous apercevez le rapport d'identité entre les motifs ou prémisses et la conséquence, est aussi un jugement. Certainement c'est un jugement ; car il est suivi d'affirmation, car je me fie à ma perception et je l'affirme comme vraie. Mais l'opération qui précède cette perception, qui la prépare, qui l'amène, c'est q.q. chose. L'opération du raisonnement entraîne un jugement ; mais elle n'est pas elle-même un jugement ; autre chose est croire ce rapport, autre chose est voir qu'il existe ; cette dernière opération s'appelle perception, la première s'appelle jugement. Tout raisonnement en soi implique donc + indépendamment de l'ensemble des jugements compris dans les motifs, et du jugement qui est la conséquence, et de un acte par lequel nous apercevons le rapport d'identité entre les prémisses et la conséquence.

+ un jugement

Je ne dis pas qu'il n'y ait d'autres cas où l'on aperçoit un rapport d'identité; mais le raisonnement consiste à l'apercevoir entre deux propositions.

Toutes les fois que nous croyons par un motif nous raisonnons : toutes les fois que nous jugeons sans motif, nous ne raisonnons pas, nous jugeons simplement. Il y a deux conditions pour que nous jugions avec motif : 1° l'existence du motif; 2° la perception du rapport d'identité, perception par laquelle nous voyons ou sentons dans les prémisses ou motifs une force qui nous contraint de croire à la conséquence, ce que nous croyons des prémisses.

Nous aurions dû présenter en commençant cette remarque si simple et si vulgaire que tout jugement négatif est affirmatif. Le[+] jugement est toujours vrai en soi; il n'est susceptible de mensonge que quand il est traduit en propositions. Il est des cas où il y a contradiction entre le jugement et l'affirmation explicite, elle ne tient qu'à l'expression; il est des cas aussi où il y a contradiction entre les différentes expressions des jugemens d'un homme, entre sa conduite et son langage. Tout cela n'arriverait pas si le jugement, si l'affirmation n'était produite au dehors, et matérialisée pour ainsi dire. Car un homme ne peut pas se mentir à lui même dans le fond de sa conscience; il ne peut pas dire oui et non en même temps.

Maintenant une recherche importante serait celle qui aurait pour but de déterminer quels sont tous les ppes primitifs de l'esprit humain, ceux auxquels l'esprit humain croit sans motifs.

Même sujet et suite.

Dans tous les cas où nous portons un jugement particulier, nous nous appuyons sur un ppe; tantôt nous avons conscience de ce ppe, alors notre jugement a un motif; tantôt nous n'en avons pas conscience, et notre jugement est sans motif senti et aperçu, il est fondé sur une nécessité de notre nature. Dans tous les cas où nous portons un jugement sans avoir conscience du ppe il y a simple jugement; dans tous les cas où nous avons conscience du ppe, il y a raisonnement, et le rapport perçu par nous entre ce ppe et le jugement particulier est un rapport d'identité.

Quand le jugement particulier que nous portons n'a point de motifs dans la conscience il est fondé sur un ppe primitif de notre nature : quand nous avons conscience d'un motif le ppe n'est pas primitif, il est acquis, c'est un ppe général que nous avons acquis comme toutes les vérités d'expérience, et une fois qu'il est acquis, il sert de fondement aux jugemens particuliers, comme s'il était primitif.

Parmi les ppes primitifs, les uns sont nécessaires, universels, les autres sont contingents. De même parmi les ppes généraux, il y en a de nécessaires, ceux qui dérivent de ppes primitifs nécessaires, il y en a de contingents, ceux qui dérivent de ppes primitifs contingents eux mêmes. Car la conclusion de tout raisonnement est toujours une vérité de même nature que le ppe sur lequel il se fonde.

\+ À la rigueur toutes nos idées sont vraies, et l'erreur ne tombe pas sur l'idée considérée en elle même; car, quand vous avez l'idée d'une chose qui n'existe pas, l'idée d'un centaure, d'une chimère, il n'est pas moins vrai que vous avez l'idée que vous avez; seulement cette idée que vous avez très-réellement qui est incontestablement dans l'entendement humain, manque d'un objet réellement existant dans la nature; mais l'idée en elle même n'est pas moins vraie. L'erreur tombe donc, non sur l'idée, mais sur l'affirmation qui y est q.q. fois ajoutée, savoir que cette idée a un objet réellement existant dans la nature. Vous n'êtes pas dans l'erreur parceque vous avez l'idée d'un centaure; mais vous êtes dans l'erreur lorsqu'à cette idée de centaure vous joignez cette affirmation, que l'objet d'une telle idée existe. Ce n'est pas l'idée prise en elle même, c'est le jugement qui y est joint qui contient l'erreur. (Cousin 1829, 2e part. p. 293).

On peut en dire autant du jugement. Ou vous croyez, ou vous ne croyez pas à une chose; si vous y croyez, vous ne pouvez pas n'y pas croire en même temps, de vous à vous le mensonge est impossible; tout jugement est vrai en soi avant d'être exprimé.

Comment des ppes primitifs ou des nécessités primitives de notre nature déduisons-nous des ppes ou vérités acquises générales ?

Une recherche importante serait celle qui aurait pour objet de décrire les différens procédés par lesquels, les nécessités primitives de notre nature étant données, nous construisons des vérités acquises générales. On voit bien comment étant données ces vérités primitives nous en tirons des jugements particuliers, mais comment en tirons-nous des vérités générales, c'est une question plus difficile.

Ex. de cette déduction, qu'on appelle à tort induction.

Prenons un exemple : je remarque la concomitance de deux faits : 1° le feu ; 2° l'effet produit par le feu sur mon doigt. Le jugement particulier par lequel j'affirme la concomitance de ces deux faits, est fondé sur la croyance à la véracité de mes sens ; puis j'observe cette concomitance 2 ou 3 fois encore. Un jour, je conclus tout à coup que toutes les fois que le feu sera mis en contact avec mon doigt le même effet sera produit ; je me fonde sur un ppe contingent, la croyance à la stabilité des lois de la nature. Cette vérité générale ainsi acquise est le type de toute vérité générale d'expérience. Ce procédé par lequel à l'aide de la croyance à la stabilité des lois de la nature et au témoignage des sens nous créons une vérité générale, ce procédé, ou l'ensemble de ce procédé, a été appelé induction et a été considéré comme une forme de raisonnement. En effet, il n'y a rien dans la conclusion qui ne soit dans les prémisses, dont l'une est la concomitance des deux faits fondée sur l'autorité des sens, et l'autre la stabilité des lois de la nature ; la conclusion que non seulement cette concomitance a existé dans la nature, mais qu'elle continuera d'y exister est donc adéquate aux prémisses. C'est à tort qu'on a distingué dans le raisonnement la déduction et l'induction ; c'est par une illusion qu'on a cru, que dans l'induction la conséquence renfermait plus que les deux prémisses ; c'est qu'on ne faisait pas attention que cette loi générale de la stabilité des lois de la nature en était une.

ppes sur lesquels reposent les mathématiq.

Il y a une classe de ppes, dont nous ne nous sommes pas occupés, ce sont les ppes mathématiques. Sur quoi sont fondées les conséquences, et les vérités de Géométrie ? Ne sont-elles que des conclusions des ppes primitifs de notre nature, ou des ppes acquis ? car il faut bien qu'elles sortent de q.q. ppes. De quelle nature sont les vérités d'où l'on part ? Les ppes des vérités géométriques se déduisent de simples suppositions de l'esprit, qui une fois admises, produisent toutes les conséquences qu'on en tire. Aussi les conclusions sont-elles hypothétiques comme leurs ppes, et ne s'appliquent jamais rigoureusement à la réalité. Voyez les vérités d'où part la géométrie ; ce sont des définitions, qui n'existent que dans l'esprit : dans la nature il n'y a ni ligne parfaitement droite, ni cercle parfaitement rond. Ainsi, ce sont de pures conceptions de l'esprit ; il y a bien q.q. chose dans la nature qui leur est conforme, qui leur répond plus ou moins, mais jamais exactement. Voilà le point de départ de la Géométrie, des définitions hypothétiques. Une fois qu'elles sont admises, des conséquences rigoureuses s'ensuivent car l'esprit raisonne aussi bien sur des hypothèses que sur la réalité.

Ce qu'on appelle axiomes.

Quant aux axiomes, ils ne sont guère que des jugemens ; on les a appelés jugements analytiques. Ils ont pour caractère que le second terme était déjà contenu dans l'idée du premier : le tout est plus grand que sa partie ; étant donné la définition du tout, il s'ensuit évidemment ce jugement particulier. Mais il y a des esprits si lents qu'il est bon de leur mettre ce jugement sous les yeux ; avec des esprits vifs on pourrait s'en passer. D'autres axiomes dérivent immédiatement des définitions : de deux points donnés on ne peut mener qu'une ligne droite ; ce jugement est donné dans la définition de la ligne droite.

D'où viennent les ppes des mathématiques, les définitions de figures, de nombre ... ? Leur origine.

Ainsi le point de départ de la Géométrie et des mathématiques est dans des conceptions idéales de l'esprit, dans des définitions. Quelle est l'origine des définitions géométriques et mathématiques ? Il est très probable que si nous n'avions jamais vu de corps qui eussent la figure et la forme circulaire à peu près, nous ne nous serions jamais avisés de la définition ... jamais nous ne serions arrivés à la conception rigoureuse du cercle. Ainsi l'expérience a été

l'occasion déterminante de la naissance de ces conceptions de l'esprit. Cependant on ne peut pas dire que nous les ayons prises dans la nature; car il y a l'infini entre l'imparfait et le parfait. Il fallait qu'il y eût dans l'esprit une disposition primitive à concevoir cette figure absolue appelée cercle, pour que l'expérience, qui ne la contenait pas, pût déterminer en nous sa naissance. Platon disait qu'avant de venir en ce monde, nous avions vu en Dieu les types rigoureux et absolus de toutes choses; que nous les avions oubliés en chemin, mais que quand nous en rencontrons ici bas des copies imparfaites, elles nous en font ressouvenir. Mais c'est là une pure hypothèse, une imagination.

Quelle est la part de l'esprit et celle de l'expérience dans l'acquisition de ces conceptions qui n'ont pas leurs types dans la réalité?

L'arithmétique part aussi de définitions, de l'unité par ex.; car il n'y a pas d'unité dans la nature. L'unité arithmétique implique plusieurs choses parfaitement identiques, et il n'y en a pas dans la nature; c'est donc une abstraction de l'esprit. Dans la nature il n'y a pareillement pas de nombre, il n'y a que des collections. Or, dans l'arithmétique il faut admettre comme vraies les définitions de l'unité et du nombre. Il y a donc une abstraction faite dans les vérités arithmétiques, sans quoi toutes les vérités auxquelles on parvient dans l'arithmétique ne seraient pas rigoureusement vraies. Et de même en algèbre. D'où viennent ces conceptions dont l'excitation, la suggestion est dans la nature? C'est à notre esprit seul qu'elles doivent leur origine.

érence de l'Intelligence
de la Raison.

Il est facile maintenant de voir la différence qui existe entre l'intelligence et la Raison. La perception d'un objet extérieur est l'acte ou l'ensemble des actes d'où résulte l'idée. Dois-je croire à cette idée, ou n'y pas croire? qui décidera? La Raison avec ses nécessités primitives. L'acte par lequel je saisis l'image, et l'acte par lequel je déclare que cette image a un modèle dans la nature sont tout à fait différents; au point que souvent l'acte de foi ne s'ajoute pas à l'idée. Quand je conçois le cercle, il y a idée, il n'y a pas jugement; car je ne crois pas à sa réalité, c'est une hypothèse à mes yeux. Les deux opérations desquelles résulte d'une part une idée, de l'autre une croyance, ne peuvent donc être confondues: on a donc raison de distinguer les deux facultés, en vertu desquelles se produisent ces deux actes.

que c'est que
naître.

Quand on prononce le mot connaissance, on implique habituellement les deux choses, parce qu'il est rare qu'elles soient séparées; rarement nos connaissances ne sont pas accompagnées de ce jugement qui affirme leur réalité. De là la confusion de croire et de connaître, de ce qui juge et de ce qui conçoit. Il y a des cas où le premier terme de la connaissance n'est pas une idée, mais une conception; je vois une pierre qui tombe, je conçois que ce phénomène a une cause, et je crois que ma conception de cette idée est vraie; je ne vois pas, je ne vois pas l'objet cause; et l'opération est différente de celle que je produis quand je perçois l'objet. Aussi se sert-on d'un autre mot, concevoir.

que c'est que
cevoir.

Dans certains cas la conception peut n'être pas accompagnée de la croyance. Ainsi je puis m'amuser à faire des poèmes sur la vie future sans croire à ce que j'imagine.

(Voy. la 1re page suivante, à propos de la méthode de Descartes, la distinction du jugement et de l'idée.)

Methode à suivre.

La methode à suivre pour résoudre la question consiste à examiner d'abord comment s'exerce la souveraineté de l'homme sur lui même, et quels sont les élemens qui entrent dans une détermination libre. Il y a en nous deux pouvoirs, un pouvoir de droit, et un pouvoir de fait, un pouvoir législatif, et un pouvoir éxécutif. Quand nous agissons dans une circonstance donnée, notre raison nous indique ce que nous avons à faire, et notre empire sur nous mêmes l'éxécute ou ne l'éxécute pas. Ce qui obéit ou désobéit c'est le pouvoir éxécutif ou la Liberté; ce qui céde à la Liberté, ce sont nos moyens d'agir, nos facultés, lesquelles agissent sur les organes du corps et font ainsi parvenir au dehors les actes operés au dedans. Ainsi 3 élemens dans le fait volontaire et libre, un pouvoir législatif, un pouvoir éxécutif, et des instrumens cédant à l'ordre de la volonté.

Elemens qui entrent dans la détermination libre
1° pouvoir législatif, Raison
2° pouvoir éxécutif, Liberté
3° instrumens, facultés.

Il arrive souvent que nous ne voulons pas ce que la Raison prescrit comme légitime, que nous lui désobéissons pour obéir aux passions, au moins quand il y a conflit entre celles-ci et les prescriptions de la Raison. Ainsi la Liberté a le pouvoir d'agir conformément ou non conformément à la Raison; mais par cela même qu'elle s'aperçoit de ce pouvoir, elle reconnait que la Raison est sa loi. Si dans certains cas la passion et la Raison sont d'accord, la Liberté reconnait que si nous sommes dans le vrai, c'est non pas parceque la passion nous a déterminés, mais bien parceque la Raison a légitimé l'impulsion de la passion: quand nous obéissons à cette derniére, la Liberté sait qu'elle fait mal; quand à la Raison, elle reconnait qu'elle fait sa loi. La légitimité de la loi de la Raison est reconnue en nous par nous mêmes; ce qui est législateur en nous, c'est la Raison, la Liberté est forcée de l'avouer. Ainsi l'homme se sert de son intelligence pour reconnaître la loi, de sa volonté pour l'éxécuter.

que la légitimité de la loi imposée par la Raison est incontestable.

Où est la souveraineté, en d'autres termes où est le droit dans le fait décrit? Dans la Raison, qui fait que l'intention, la résolution, l'acte sont légitimes, parcequ'ils sont conformes à ses propres décisions. Ses décisions sont irrévocables: il n'y a pas de raison à cela; nous sommes faits de telle sorte que nous reconnaissons les décisions de la Raison légitimes, contenant le droit. Dans la Raison est une raison suprême qui explique ses décisions particulières. Ainsi elle décide en principe qu'un être quel qu'il soit, ne s'étant pas donné la nature qu'il a, sa destinée est de rester ce qu'il est: s'il est une force puissante et intelligente, sa destinée est de développer le plus possible sa puissance et son intelligence: en un mot sa destinée est écrite dans sa constitution. Dire qu'une nature doit rester ce qu'elle est c'est dire qu'elle doit devenir tout ce qu'elle peut devenir. Ce principe est immuable, et sans aucune exception; la Raison l'applique non seulement à nous, mais encore aux autres êtres, même à ceux que nous ne connaissons pas; ces derniers ont la même destinée pour eux que nous avons pour nous. Quant aux êtres qui ne jouissent pas d'activité, qui ne peuvent rien devenir, leur destinée, vu leur inertie, est de ne rien devenir. Il y a donc cette distinction pour la Raison entre les êtres actifs et les êtres inactifs, que la destinée pour les premiers c'est le développement, pour les seconds le statu quo; en un mot rester ce qu'ils sont, voila leur

[Autorité et caractère sacré de la Raison
Dans la Raison établissement d'un ppe supérieur, antérieur à toutes les autres décisions et qui les explique.

comm

La raison de ce ppe, on ne la trouve plus ; mais ce ppe admis on s'explique parfaitement toutes les décisions ultérieures, qui ne peuvent être expliquées que par lui, et légitimées que par lui. Si dans certains cas nous ne voyons pas clairement ce que nous devons faire, c'est que notre esprit ne saisit pas le rapport qui existe entre ce cas, et le ppe absolu, dont souvent nous n'avons pas une conscience claire, mais qui implicite ou explicite est le ppe des décisions de la Raison en matière de conduite. —— Voilà ce qui constitue le droit.

Maintenant pour accomplir les décisions de la Raison, nous avons besoin d'être libres, d'être capables d'exercer un certain pouvoir sur les facultés dont nous sommes doués : sans ces intermédiaires les décisions de la Raison sur notre destinations seraient très imparfaitement exécutées dans certains cas, pas du tout dans d'autres. Le pouvoir que nous avons de diriger, de retenir, de précipiter, de modérer l'action de nos différentes facultés, ce pouvoir c'est la Liberté, qui se place entre les décisions qu'elle reçoit et les facultés dont elle se sert pour les exécuter ; sans ce pouvoir il ne nous serait pas donné d'accomplir notre destinée ici-bas. Cela vient de ce que notre force se trouve en présence de forces avec lesquelles elle a à soutenir une lutte continuelle ; c'est à travers ces forces, c'est en les évitant, ou en remportant sur elles la victoire que nous avançons dans le chemin de notre destination. A ce premier titre la Liberté est un moyen indispensable pour accomplir notre destinée ; c'est une chose sacrée en nous aussi bien que les décisions de la Raison, car si nous détruisions en nous ce pouvoir, cette destruction équivaudrait à une renonciation à l'accomplissement de notre destination, à une désobéissance complète, à une destruction de la Raison même. —— Au devoir suprême d'accomplir la destinée que nous indique la Raison s'ajoute celui de conserver en nous le seul moyen de l'accomplir, la Liberté ; renier le moyen c'est renier le but. —— La Liberté est sacrée en nous à un autre titre : si le monde était fait de telle sorte qu'indépendamment de la Liberté nos facultés se développassent de manière que les décisions de la Raison fussent complètement accomplies, alors quoique nous arrivassions à un développement bien supérieur au développement actuel, comme il se serait opéré sans intervention de notre part, sans que la personne humaine eut été créée en nous, tout se serait fait mécaniquement, et nous n'aurions aucun mérite en aucun degré, ni d'aucune manière, nous serions des choses, nous ne deviendrions pas des personnes. La Liberté à ce second titre bien plus qu'au premier est une chose sacrée. Quand nous mettons notre Liberté au service d'un autre, nous anéantissons l'homme, et nous nous faisons chose.

Supposons un homme qui toute sa vie a désobéi aux lois de la Raison, qui n'a jamais cédé qu'aux impulsions de la passion, cet homme que nous méprisons, cet homme qui peut être a péri sur l'échafaud, qui a été sur la terre l'horreur du genre humain, est aussi supérieur à une chose que le ciel à la terre ; dans sa conduite il a mis de l'activité, il y a mis quelque chose de lui ; il a une dignité morale qu'on ne peut méconnaître : tandisque celui qui par paresse a laissé engourdir ce pouvoir sur lui même est plus méprisable que le brigand. Le premier en vivant dans une lutte perpétuelle contre la Raison a du moins exercé puissamment et continuellement sa Liberté.

Il y a en nous deux choses sacrées, les décisions de la Raison et la Liberté ; celle-ci non en
elle même, mais comme seul moyen d'accomplir les décisions de la Raison, et aussi comme élément
ppal de la destination de l'homme, désignée comme tel par la raison elle même ; car la Raison dit
non seulement que l'homme doit se développer, mais cela par lui même. Du reste, ce qui décide
de ce qui est bon ou mauvais c'est la Raison. Ainsi étant donnée une action, est elle bonne ou
mauvaise, c'est à la Raison à repondre.

Difficulté de la question : devoir d'accomplir sa destinée ; devoir de le faire par soi même, d'exercer sa liberté.

Il peut arriver, et il arrive souvent qu'une action étant mauvaise parcequ'elle n'est pas
conforme aux décisions de la Raison n'en est pas moins faite librement, et alors il faut
distinguer deux choses : 1° une action illégitime ; 2° un exercice quelconque de la Liberté. Si la
Liberté est sacrée, elle est sacrée dans la désobéissance comme dans l'obéissance ; si elle n'était pas
sacrée dans la désobéissance, elle n'existerait pas. Je tue un homme ; je fais une action illégitime,
parceque ma Liberté a désobéi à la Raison ; mais cette Liberté conserve toujours quelque chose
de sacré. Ce sont ces deux choses qui font la difficulté de la question de la souveraineté.

2 Doctrines
1° Doctrine de la Raison
2° Doctrine de la Liberté

Il y a dans le monde deux grandes doctrines sur la souveraineté ou le droit, l'une
est la doctrine de la Liberté, l'autre est celle de la Raison.

1° Exposition de la doctrine de la Raison.

La dernière pose en ppe que : cela seul est légitime qui est conforme à la Raison ; de
manière que toutes les fois qu'un homme fait q.q. chose qui est contraire aux décisions de la
Raison on a le droit de l'empêcher, tout comme on a le droit de lui faire faire, qu'il le
veuille ou qu'il ne le veuille pas, une chose commandée par la Raison, en vertu de ce droit
qui nous est commun, qui n'est à aucun de nous, et que donne à tous la Raison. Telle est
la portée de cette doctrine.

2° Exposition de la doctrine de la Liberté

Dans la première le ppe est que : la Liberté, un exercice quelconque de la Liberté est
légitime, quand il ne va jusqu'à gêner le libre exercice des autres Libertés. Tant que je ne
mets aucun obstacle à votre Liberté, vous n'avez pas le droit de m'empêcher ou de me
commander de faire telle ou telle chose. Suivant l'autre doctrine, on vous donne le droit
de mettre la main sur ce sans quoi l'homme ne peut être une personne

De là deux systêmes en politique

Dans l'application politique, il s'ensuit deux systêmes différents. Appliquez la doctrine
de la Liberté, chacun fait ce qu'il veut, la société n'a rien à lui dire, tant qu'il ne borne
pas la Liberté d'autrui : le gouvernement n'est que pour empêcher les atteintes reciproques
à la Liberté ; danser, boire, ce qui importe au gouvernement c'est que vous vous
développiez librement ; le gouvernement est une force purement repressive ; c'est un gendarme
qui se met entre les hommes de peur qu'ils ne se battent ; il n'a le droit de rien
prescrire, tout ce qu'il prescrit c'est le respect des Libertés, seule chose sacrée à ses yeux.

mission du gouvern. dans le systême de la Liberté.

Dans l'autre doctrine le gouvernement a une autre mission. Non seulement il a le
droit d'empêcher que les Libertés ne se portent atteinte l'une à l'autre, mais encore il a le
droit de vous empêcher de faire q.q. chose qui est contraire à votre bien personnel, le droit
par ex., de vous empêcher de vous enivrer chez vous. Il va même à vous faire faire tout
qui est légitime à ses yeux. La souveraineté pour lui est dans la Raison.

mission du gouvern. dans le systême de la Raison.

Dans la doctrine de la Liberté, le gouvernement reconnait que le développement
de toutes les Libertés est sacré ; il proclame l'inviolabilité de la Liberté, dans tous les cas
où elle est inoffensive ; il a pour ppe de laisser faire le bien comme le mal, se réservant

le blâme ou la louange; mais toujours il se borne à empêcher que le développement d'une liberté ne limite le développement d'une autre Liberté; il ne prescrit que négativement.

On voit que la doctrine de la Raison dominait dans l'antiquité, et que celle de la Liberté règne dans les sociétés modernes. D'ailleurs elles sont toutes deux exclusives: l'une empêche le mal, prescrit le bien sans tenir aucun compte du caractère sacré de la liberté individuelle; l'autre ne s'occupe que de cette dernière considération, et néglige le premier point de vue; c'est le contrepied de la première. Du reste, toutes deux sont fidèles à leur ppe.

Il est clair que l'inconvénient de la souveraineté de la Raison, c'est de ne tenir aucun compte de l'inviolabilité de la Liberté; celui de la souveraineté de la Liberté de ne tenir aucun compte des décisions de la Raison. Ce qui fait le faible de l'une est ce qui fait la gloire et le mérite de l'autre. De là la nécessité de les réunir. Il n'y a pas incompatibilité entre deux vérités, il n'y a que lutte; sûrement il existe un moyen de les concilier.

Dans la doctrine de la souveraineté de la Raison, il faut admettre que le pouvoir est infaillible. Aussi le système fort du catholicisme a reconnu l'infaillibilité du pape, et il a dû le reconnaître implicitement ou explicitement. Dans l'antiquité les hommes se sentant faibles choisissaient l'homme le plus sage et lui disaient plus ou moins explicitement: vous êtes sage, vous connaissez le bien, forcez-nous faites-nous faire ce que vous voudrez; de l'accomplir. Cela étaient les législateurs de l'antiquité.

Dans ces derniers temps on a défini le pouvoir une force matérielle, un gendarme interposé entre les hommes pour les empêcher de se battre: une force répressive, et des tribunaux pour juger les coupables, voilà tout le gouvernement.

12 Mars 1832 Sur la methode de Descartes.

Dans le discours sur la methode il y a une methode qui est à l'état confus comme le criterium de Descartes. Il y pose quatre regles. La première n'est pas proprement une regle de methode; c'est l'expression générale et vague du caractère propre de la verité; les trois autres renferment les moyens par lesquels notre esprit peut donner à ses idées ce caractère, ou en d'autres termes, arriver à des conceptions claires et distinctes. Dans la 4e Meditation, Descartes développe et détermine davantage. Il résulte de ses nouvelles recherches que, tant que la raison se renferme dans les limites de la perception, tant que le jugement de la raison n'y ajoute rien; tant que l'idée n'a pas une clarté inventée par l'imagination, tant que le jugement de la raison ne dépasse pas la clarté primitive des idées, celui-ci est bon et légitime. Tout consiste donc à ne pas permettre au jugement de dépasser la clarté naturelle des idées. Mais il ne s'ensuit pas qu'on doive laisser les idées confuses et incomplètes; car alors notre jugement pourrait être vrai, mais nous saurions certainement des choses confuses. Il faut donc clarifier et achever l'idée; il faut donc une methode pour arriver à des idées claires et complètes, en même temps que certaines.

On peut clarifier et compléter les idées par l'imagination, ou par les facultés elles mêmes. Tout dans Descartes est imparfaitement arrangé; il procède plutôt par bon sens que scientifiquement. Les regles qu'il pose pour arriver à des idées claires et distinctes sont celles du simple bon sens. La première c'est de décomposer la difficulté; la 2e c'est dans la décomposition de n'omettre aucun élément; la 3e, c'est dans la considération des éléments d'aller du plus facile à connaître au plus difficile, du plus connu au moins connu. Toute sa methode se réduit à ceci: un objet étant donné, il s'agit de savoir comment on le connaitra clairement et distinctement

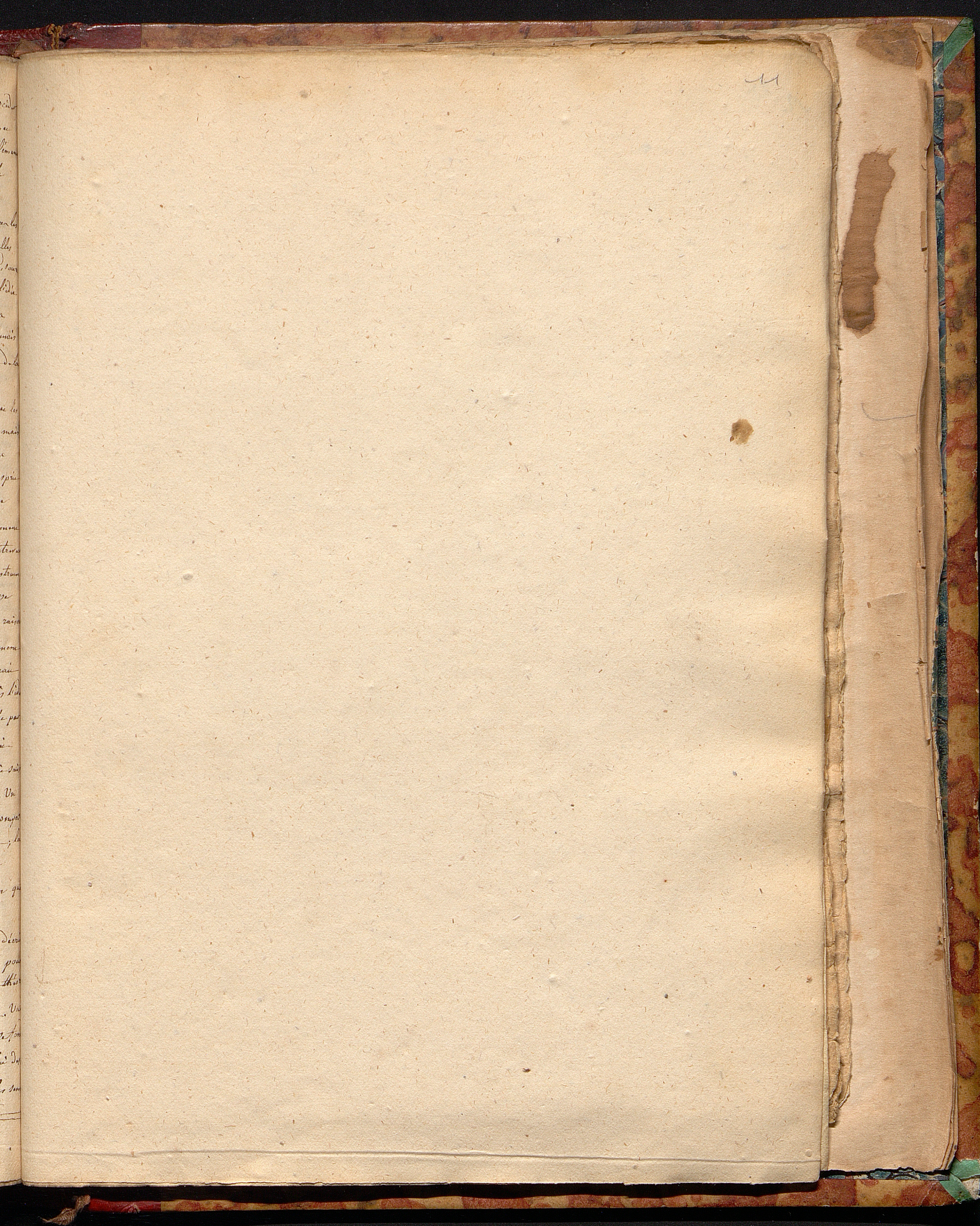
10

il faut, répond Descartes, le décomposer pour connaître ses parties; c'est l'analyse. Selon quel ordre procéder
dans l'examen de ces parties? Prendre les élémens les plus familiers ou les plus faciles à saisir, et
aller par eux jusqu'aux plus cachés, aux plus inconnus. La 3e règle c'est de n'omettre aucun élément.
Ainsi la première règle détermine le critérium de la vérité, et les trois autres les moyens de le
mettre en pratique.

Il semblerait que Descartes professe que nous obtenons à part les idées et qu'ensuite nous les
jugeons. Cependant dans le plus grand nombre de cas il est difficile de séparer ces deux choses; elles
se produisent simultanément. Cette remarque est générale en psychologie; il ne faut pas l'oublier, sous
peine de se faire de fausses idées sur les objets décomposés et isolés par l'analyse. Ces deux choses, l'idée
et l'assentiment de la raison se séparent pourtant q.q. fois dans la réalité; c'est quand il y a
raison de douter. Alors le jugement de la raison écarte les deux élémens. Sans ces cas jamais
nous ne nous apercevrions qu'il y a là deux faits, un acte de l'intelligence et un assentiment de la
raison.

On pourrait croire aussi que Descartes regarde les idées comme des êtres, distincts de la réalité, et les
seules que nous connaissions immédiatement. Ce que je vois directement ce n'est pas l'idée, mais
l'objet; je passe non de l'idée à l'objet, mais de l'objet à l'idée. Telle est la vérité. Il y a donc
là dessus deux opinions; on peut supposer qu'une image est introduite dans l'esprit, et que l'esprit
voit l'image et non l'objet, qu'il conclut de l'image à l'objet. Mais l'observation interne
témoigne que nous commençons par voir l'objet, et qu'ensuite il en reste dans mon entendement
une sorte de tableau; je vais droit à l'objet, je le perçois, je le connais, puis il résulte de cette intuition
une notion, qui reste dans mon esprit après que l'objet a disparu; l'idée n'est pas un instrument
un intermédiaire, un moyen, c'est le résultat. Ce qui a conduit surtout à admettre la fausse
théorie des idées c'est le manque de distinction entre l'acte de l'intelligence et l'acte de la raison
qui donne son adhésion. Il est vrai que la connaissance doit être acquise pour que le jugement
de la raison soit porté; et ainsi le jugement présuppose l'idée. Or, comme le jugement paraît
faire partie de la connaissance et s'y trouve mêlé, et qu'on a vu le jugement venir après l'idée
on a cru que toute la connaissance venait après l'idée. Logiquement l'idée est présupposée par
le jugement; mais historiquement et psychologiquement il est absurde de dire que l'idée soit
antérieure à la connaissance des choses; c'est la connaissance même de la chose que l'esprit saisit
et loin que la perception soit enfantée par l'idée, c'est la perception qui enfante l'idée. Un
objet est là, mon esprit le perçoit; c'est là l'état de la simple connaissance, fait indécomposable
et indéfinissable; il résulte de là dans mon esprit une notion, qui n'est pas un être à part; la
notion acquise, ma raison lui donne ou lui refuse son assentiment. Tout cela se passe
instantanément, et l'acte de l'intelligence ne se distingue nettement de l'acte de la raison que
dans un seul cas; c'est quand la raison trouve de l'incertitude dans l'idée.

Comment Descartes l'entend-il? Est-il partisan de la théorie des idées, ou bien a-t-il décrit
le fait comme il se passe? La question est incertaine; on trouve dans Descartes des phrases pour
et contre, et cette question du reste ne paraît pas l'avoir occupé. On a pu y trouver la théorie
des idées, mais il est évident que Descartes ne l'a pas professée volontairement et sciemment. Une
induction assez forte ferait croire que Descartes l'admet implicitement. Cette induction se fonde
sur ce que Descartes pourrait bien avoir accepté le témoignage de la conscience et rejeté celui des sens
à ce seul titre que par la conscience nous connaissons immédiatement, tandis que par les sens
nous ne connaissons que des intermédiaires. (à ajouter à la dernière leçon sur Descartes.)



14

Classification des sciences pphiques.

Classification de toutes les questions psychologiques; methode à suivre pour les résoudre.

Jouffroy (cours fait à l'Ecole Normale 1830 – 31).



1re Leçon.

Philosophie.

Objet du cours, son but. Ce qu'on doit entendre par pphie. Énumération des sciences pphiques. Toutes sont des inductions de la psychologie. Séparation de la psychologie et de la physiologie. Deux ppes en nous, nous sommes le ppe pensant. La —— est donc la science de l'homme. ═

M. Jouffroy
2e confer

objet
qu'il
e.

(1) Il faut distinguer trois choses dans un objet : 1° d'abord quelque chose de permanent, de durable, d'insaisissable aux sens, quelque chose qu'on appelle substance ; 2° quelque chose de fixe, d'inhérent, les attributs, ou propriétés ; 3° quelque chose d'essentiellement variable, les phenomènes. On assigne des causes aux phenomènes, mais non aux attributs. Par exemple, on ne demande jamais quelle est la cause de la pensée dans l'homme. C'est sur cette différence importante qu'est fondée la distinction de la chymie et de la physique.

(2) On doit surtout mettre le plus grand soin à distinguer l'objet d'une science de l'objet d'autres sciences qui s'en rapprochent le plus. Ainsi pour circonscrire et définir la chymie il faut tracer nettement une ligne de démarcation entre elle et la physique, par exemp

1ère Leçon.

Lafaist

Philosophie.

(Marginal notes:) Du Cours. … une idée des scien… composent la p.phie, … dépendance, leur … logique. Et ainsi … idée nette de la p.phie.

Ce cours a pour but de nous faire comprendre nettement ce que c'est que la p.phie, de nous donner une idée complète sinon très approfondie et très détaillée des différentes sciences qui la constituent, de la dépendance qui les unit entre elles, et enfin de l'ordre logique dans lequel ces différentes sciences doivent être rangées. De là résultera une idée nette de la p.phie.

(Marginal note:) … nous commencerons … science fondament. … logie, et nous en … rons une idée nette.

Ce premier résultat obtenu, nous commencerons par la science qui nous aura paru le fondement, et, pour ainsi dire, le tronc de l'arbre p.phique. Puis nous ferons pour cette science, la psychologie, ce que nous aurons fait pour la p.phie; nous tâcherons d'en acquérir une idée nette, et de nous orienter dans l'une comme dans l'autre.

(Marginal note:) … nous arriverons … grand. questions. … des élèves.

Cela fait, et les grandes questions psychologiq. posées, nous arriverons aux questions elles mêmes, et alors commencera la tâche des élèves. Ils discuteront quelques unes de ces grandes questions, et chercheront dans les auteurs qui les ont déjà traitées, les solutions qu'ils en ont données; de manière à ce que nous puissions acquérir l'esprit p.phique, et la critique qui consiste à apprécier ces diverses solutions.

(Marginal notes:) … acquérir espri… … et critiques. … Qu'est ce qu'une science? … commence une sc. … elle achevée? … disting. une sc. d'une autre … conséquence: … définir une sc. … l'obj. de la p.phie?

Une science n'est pas autre chose que l'étude d'un certain objet de connaissance. Tout ce que l'homme comprend est objet de connaissance. L'esprit humain étant arrivé à déterminer sur un objet certain nombre de notions, la science commence. Elle sera achevée, quand nous aurons épuisé toutes les notions que peut fournir cet objet. Ce qui distingue une science d'une autre science c'est la différence d'objet. Conséquemment pour avoir idée d'une science il faut connaître son objet. Cela fait, il sera facile de la séparer de tout ce qui n'est pas elle, de la circonscrire, de la définir. (2)

Quel est donc l'objet de la p.phie? quand nous l'aurons séparé distingué des autres sciences, nous l'aurons défini. On fait de la p.phie depuis qu'on pense, et ce mot est extrêmement ancien, il semble donc que le sens en devrait être depuis long-temps fixé. Et pourtant en examinant les définitions qui en ont été données, on trouve que ni les p.phes anciens ne s'accordent entre eux, ni avec les modernes, ni les modernes entre eux. Tous ou presque tous assignent à cette science un objet différent, et cet objet n'est pas moins circonscrit par les uns que par les autres.

(Marginal notes:) … sur cet objet, … p.phie ancienne

Ce résultat singulier nous verrons plus tard à l'appliquer; il paraîtra alors tout naturel.

(Marginal notes:) … insuffis. dans les … étymologie … nom.

Quand on ne peut découvrir dans des définitions l'objet d'une science, il faut s'adresser au nom même de cette science. Si ce nom est bien fait, il indiquera l'objet de la science. (par ex. psychologie). Nous pouvons donc demander au mot p.phie ce qu'il exprime.

Ni l'histoire ni le mot ne donn. idée exacte de la pphie.

Mais ce mot ne nous donne aucun renseignement certain. Il indique une id[ée] vague, qui convient également à toutes les sciences ; c'est le nom d'un sentiment de l'âme, et non d'une science spéciale. Ainsi, ni l'histoire, ni le mot ne nous donnent de la pphie une définition exacte.

Ce qu'il faut faire alors : Recherch. ce qu'on met sous ce mot. (2)

Que faire ? Il faut tout simplement chercher ce qu'on met ordinairement sous ce mot, et en quoi consistent les choses qu'on y met.

A l'origine de la science, on ne distingue pas clairement un objet d'un au[tre] ; on ne peut donc pas subdiviser la science elle même. Lorsque l'homme ouvr[e] les yeux, tout lui étant également inconnu, il lui est impossible de donner à cha[que] objet de connaissance un nom particulier. Il réunit donc toutes les sciences encor[e] confuses en une seule sous le nom général de science. Cette science primitive se décomposera par la suite.

Toutes les sc. à l'origine confond. dans une seule et même dénomination science.

Emancipat. des sc. partic.

Quand l'Esprit humain a acquis sur un objet un certain nombre de connaissances, elles se détachent de la science totale, et forment une science à [part].

Emancipat. d'abord des sc. naturelles.

Or, par cette sorte d'émancipation on a vu sortir d'abord du sein de la science primitive les sciences naturelles,(1) parceque les objets naturels sont les premiers qui attirent et fixent l'attention de l'homme. En Grèce on avait d'ab[ord] donné le nom de science à la science totale et synthétique ; plus tard on lui substit[ua] celui de philosophie. Pourquoi ce changement ? On rapporte à ce sujet une histoire ou un conte : Lorsque la science s'appelait simplement science, et ceux qui s'en occupaient sages, ou savants, un d'eux plus modeste que les autres leur représ[enta] qu'ils n'avaient pas la science, mais qu'ils aspiraient à l'avoir ; et leur conseilla de se nommer amis de la sagesse, philosophes, plutôt que sages. De là cette dénomin[ation] impropre de pphie. Elle fut donc donnée à la science totale avant que les sciences particulières se fussent émancipées successivement.

En Grèce substitut. du mot pphie au mot science. Pourquoi ? Anecdote.

Sens primitif de pphie.

Pourquoi le sens de ce mot a varié ?

Le domaine de la pphie a donc dû diminuer, se restreindre peu à peu ; on comprend très bien alors que le sens du mot a dû varier. L'objet décroissan[t], l'étude de cet objet devait décroître proportionellement.

Certain nombr. de sc. sont restées sous ce mot. Pour connaître pphie nécessité de les passer en revue, de chercher leurs objets, et le lien qui les unit.

Il est enfin arrivé une époque où une séparation plus profonde s'e[st] opérée : Dans les temps modernes le mot pphie désigne un certain nombre de sci[ences]. Si donc on veut connaître ce qu'il exprime aujourd'hui, il faut préalablem[ent] passer en revue les sciences qui ont continué d'être enveloppées sous cette dénom[ination], connaître leur objet, et chercher le lien qui les a retenues dans un groupe.

Preuve qu'il y a quelque chose de commun entre elles.

Or, il est si vrai qu'il y a quelque chose de commun entre toutes ces sciences, il est si vrai qu'elles n'ont pas été arbitrairement réunies, que le bon sens n'hésite pas à placer telle ou telle question dans le domaine de la pphie ou dans celui des sciences naturelles. Que si on cherche à contrarier sa classification, le bon sens résiste et s'obstine. Il faut donc que le sens commun entrevoye dans une question quelque chose qui la rallie à la pphie, ou aux sciences naturelles.

…ese de l'humanité comme des individus qui la composent. Si l'on veut étudier l'histoire du genre humain depuis son berceau jusqu'à nos jours, on peut étudier le développement intellectuel de l'homme depuis son enfance jusqu'à l'âge mûr. Or, l'enfant, dès qu'il ouvre les yeux, … ce qui se passe autour de lui, et en même temps il sent ce qui se passe au dedans de lui même. … ce qui l'attire davantage son attention, ce sont les objets extérieurs; l'enfant ne s'occupe … de philosophie, ni de métaphysique, c'est un fait. Et il faut bien qu'il en soit ainsi; autrement il … pourrait veiller à sa conservation. C'est donc là évidemment la fin, le but de cette tendance qui porte son attention et son activité sur les objets sensibles. *

Cet état d'enveloppement dans lequel se trouvent toutes les sciences à l'origine est un fait attesté par l'histoire de l'Inde, de l'Égypte, de la Grèce. L'esprit de ceux qui s'occupent alors de la science acquiert une immense étendue, mais peu de profondeur. On a peine à concevoir cette hauteur de génie des sages de la Grèce. Leurs systèmes sont des hypothèses sans doute; mais au moyen de ces hypothèses ils expliquent toute la nature; les sciences, que nous avons depuis isolées pour les mieux connaître, viennent toutes se grouper autour d'un principe unique par des conséquences successives. Nous rions aujourd'hui, et nous en avons le droit, de leur peu de connaissance sur telle ou telle partie de la science; mais cette vue générale fait de ces sages des géants comparativement à nous. Ils enseignaient la morale, la politique, ils avaient des recettes pour les malades, étudiaient les différentes parties du corps, la métaphysique, l'astronomie, parlaient des beaux arts, avaient leur cosmogonie, et joignaient souvent à tout cela le talent de la parole, et celui de la poésie. Dans nos temps modernes, un homme s'occupe de finances, il pourra devenir ministre des finances, un autre de la marine, ou de la guerre, il deviendra ministre de la marine ou de la guerre; mais il ignorera presque complètement tout ce qui n'est pas de sa spécialité. Mais voyez Périclès, que ne sait il pas? Sans doute en matière de finances il ne s'y entend pas si bien que Mr Lafitte; mais aussi rien ne lui échappe: administration, guerre, marine, éloquence, philosophie, poésie, il connaît tout.

Pourquoi la médecine s'est elle la première, ou du moins une des premières émancipée de la science primitive? C'est une conséquence de ce besoin de conservation. Hippocrate a senti de bonne heure qu'une science pour se perfectionner demandait à être cultivée exclusivement.

2B

Que résultait-il de là dans les temps primitifs? L'individu acquérait de la noblesse, et de se couvrait de gloire, mais au détriment de l'humanité. Il n'en revenait aucun avantage aux masses; elles étaient sacrifiées aux individus.

Aujourd'hui c'est tout le contraire, l'individu est sacrifié [matéle] à l'humanité. Des hommes passent toute leur vie à faire des têtes d'épingles. Qu'est-ce qu'un chimiste? Un homme qui se consume à observer uniquement un très petit coin du tableau qu'étaient embrassé d'une seule vue les savans de la Grèce. Est-il rien de si misérable que les ouvriers de nos boutiques et de nos manufactures? Le laboureur qui sait se fabriquer un clou, une charrue, quand il a besoin, qui sait labourer, ensemencer ses terres, tailler ses arbres, cultiver ses vignes en sait ... fois plus que l'ouvrier qui ne fait, par exemple, que des clous, ou des socs de charrue. Mais cela même tourne au profit de l'humanité; toutes les sciences, chacune de son côté marchent à la perfection, et sans doute il viendra une époque où l'humanité recom... cette grande synthèse, suffisamment éclaircie par l'analyse, et où elle saura si bien diriger les agens naturels, qu'il ne lui restera plus rien à faire du côté du monde ext...

D'après ce que nous venons dire, on peut définir la civilisation: l'élévation de l'espèce aux dépens de l'individu.

[Mr Michelet la définit: le triomphe de la liberté humaine sur la nature. On peut ajouter que non seulement l'humanité tend à vaincre les obstacles de la nature, qui menacent à chaque instant de briser sa frêle existence; mais qu'elle parvient à faire servir à ses usages les forces de la nature, comme elle se sert des animaux après qu'elle les a domptés.]

Depuis que toutes les sciences se sont perfectionnées, il est impossible de les posséder toutes au même degré; l'intelligence individuelle n'y peut suffire. Cependant on a vu quelquefois des génies d'une étendue assez prodigieuse pour les embrasser toutes; témoin Leibnitz.

L'humanité possède deux moyens de connaître, l'un spontané, synthétique ne demande aucun effort, c'est le simple sens commun. Mais à mesure que l'humanité se convertit à l'analyse, elle s'ouvre une nouvelle voie, sinon pour découvrir des vérités nouvelles, au moins pour se rendre compte des croyances du sens commun. (La φphie est la démonstration de la foi, S. Clément...

2C

Effets funestes de la grande division des sciences et arts.

1° Il y a peu de dignité pour l'individu. L'homme des masses est une véritable machine, c.a.d tout homme qui ne s'occupe en aucune sorte de théorie, de science, mais de pratique, qui met la main à l'œuvre. Tous les hommes employés dans les manufactures et métiers sont des rouages engrenés les uns dans les autres, qui ne vivent que de la vie matérielle. Hommes comparés aux rois

2° Division entre les savants. Chaque ordre de savants s'attribue sur les autres une suprématie chimérique; de là ces petites aristocraties opposées des marchands ou épiciers et des hommes de lettres, de la robe et de l'épée.

De plus les savants finissent par ne pouvoir se comprendre les uns les autres. Préoccupations scientifiques. Matérialisme; spiritualisme. — Peu de religion et de morale des époques exclusivement industrielles, qui s'occupent presque exclusivement de la vie du corps.

On finit par perdre de vue les avantages qu'on peut retirer d'une science pour faire une autre science. — Les médecins ont oublié combien de traits ils pouvaient retirer de la psychologie... Obstination vue partielle des choses.

Dans le journal général de l'Instruction publique du jeudi 22 8bre 1835 est rapporté un Discours de Mr Guizot à l'Ecole normale. Il recommande aux élèves de ne point se spécialiser trop tôt. Ses raisons sont que la division générale du travail introduite dans les sciences et les lettres rétréciraient l'esprit, lui feraient perdre de sa grandeur, priveraient les sciences et les lettres des secours qu'elles peuvent et doivent mutuellement se prêter, et enfin rétréciraient l'ame ou le cœur en même temps que l'esprit, feraient apprendre des mots sous le nom de science.

Condillac XXI. 329.

Un grec ou un romain était un grand homme d'état, parcequ'il embrassait toutes les connoissances utiles à la république, et que ces connoissances se prêtent un secours mutuel. Nous ne devons produire que des hommes médiocres, parceque nous nous bornons à un seul objet. qui n'étudie qu'une partie de l'état ne la connait qu'imparfaitement, parcequ'il ignore ses relations et ses rapports avec les autres parties.

Pour trouver ce quelque chose, ce lien qui unit toutes les sciences dites pphiques, il n'est pas d'autre moyen que d'énumérer ces sciences, de constater l'objet précis de chacune d'elles, et de chercher comment elles se rattachent l'une à l'autre.

Faisons donc la statistique de ces sciences. Il s'en présente un assez grand nombre. Tout le monde place au rang des questions pphiques la question Morale. Personne ne s'avise de dire : Morale, science naturelle.

2° Le Droit naturel ; 3° Le droit Politique ; 4° Le droit des gens : 5° cette partie de l'étude de l'homme qui a pour objet l'âme appartient à la pphie, tandis que cette autre partie qui ne s'occupe que des phénomènes matériels dans l'homme, la physiologie, n'a jamais été rangée parmi les questions pphiques. 6° La religion naturelle, qui consiste à déterminer nos rapports avec Dieu, et à chercher ce que deviendra notre âme au sortir de cette vie : 7° Il en est de même de la science du vrai, la Logique, 8° de la science du beau, l'Esthétique : 9° L'Éducation est un art ou une science, qui doit être admise au rang des sciences pphiques. L'histoire forme à elle seule un groupe à part ; elle n'est ni science naturelle, ni science pphique ; mais il est une science née de l'histoire, la pphie de l'histoire, qui a été mise avec raison au nombre des sciences pphiques.

On pourrait en citer beaucoup d'autres encore ; mais il nous suffira de parcourir celles que nous venons de mentionner, et de rechercher l'objet de chacune. Puis nous examinerons leur rapport, et nous tâcherons de découvrir la raison qui a forcé le bon sens à les placer sous une seule et même dénomination.

Nous commencerons par où nous aurions dû peut être finir, c.à.d. par énoncer le résultat des recherches que nous allons faire. Nous dirons donc tout d'abord que ces sciences sont toutes, sauf une, sciences de déduction ou d'induction. Toutes, sauf une, sont des inductions de la psychologie. Ainsi la psychologie étant donnée, la solution de toutes les questions, qui rentrent dans les sciences précitées, en dérive. De sorte que nous tenons le lien qui unit toutes ces sciences ; il consiste en ce qu'aucune de leurs questions ne peut être résolue sans la connaissance préalable de la nature humaine, et des phénomènes par lesquels elle se manifeste. Avant de parcourir ces différentes sciences et de montrer leurs rapports nécessaires, il est absolument indispensable de bien distinguer la psychologie de la physiologie.

Lorsqu'il s'agit d'étudier une réalité quelconque, nous sommes obligés de remonter des propriétés et des phénomènes que cette réalité manifeste à sa nature, à son essence. Quand nous avons un corps à étudier, nous en analysons les propriétés, nous constatons les phénomènes qui se manifestent à sa surface, pour de là remonter à la substance qui est la cause de ces phénomènes. Telle est la marche de l'Esprit humain ; elle a sa raison dans la nécessité où nous sommes d'aller du connu à l'inconnu. Or, ce qui nous échappe dans un corps, c'est la substance, ce qui ne nous échappe pas, ce sont les propriétés de ce corps.

Même marche dans l'étude de l'homme.

Cette marche est également celle que l'on suit dans l'étude de l'homme. L'homme, c'est une réalité douée d'un certain nombre de propriétés et de la connaissance de ces attributs on a donc dû remonter à l'essence, à la nature de l'homme. Or, lorsqu'on étudie l'homme, on distingue de prime

Le corps — la vie.

deux choses, d'un côté le corps, de l'autre la vie qui anime ce corps. Que la vie est éteinte dans l'homme, le corps tout entier subsiste, ses différentes parties subsistent, ainsi que leur conformation et les rapports qui les unissent, et pourtant l'homme n'est plus. Il y a donc dans l'homme indépendamment du mécanisme appelé corps une autre partie incontestable. De là différence

Distinction profonde entre Physiologie et Psychologie.

profonde entre le corps humain et la vie qui anime le corps humain, que l'étude de l'un, l'anatomie, se fait sur le cadavre, et l'étude de l'autre, la psychologie sur l'homme jouissant de la vie et de toutes ses facultés. La vie peut être définie l'ensemble des phenomènes qui distinguent l'homme du cadavre.

Distinction profonde entre certains phenom. de la vie et certains autres.

La vie est devenue aussi l'objet d'une science particulière. Mais dans la vie se présentent une foule de phenomènes, parmi lesquels il est facile d'établir deux classes bien distinctes. En effet, en y réfléchissant, on verra les uns nous sont exclusivement révélés par cette faculté intellectuelle appelée sens intime ou conscience. Si je sais que je veux, que je sens, que je me souviens, que je desire etc… c'est que j'en suis averti par le sens intime.

Ce qui arriverait si réduit à la vue des phenomènes intérieures, independam. des 5 sens.

Je suppose que je sois réduit à cette seule manière de connaître, et dès mon enfance j'ai été complètement privé des cinq sens extérieurs, toute la science de moi même se réduirait évidemment aux phenomènes perçus par conscience, et je n'aurais aucune idée des autres phenomènes qui se passent dans mon corps. Il y a plus; je ne soupçonnerais pas même que j'ai un

Nous connaissons les phenomènes extérieurs de la vie d'une autre manière que les phenom. intérieurs au moi de la vie.

Quand la digestion s'opère difficilement, je puis éprouver un sentiment de mal-aise, mais nullement percevoir la cause qui produit ce phenomène. Comment avons-nous donc appris que ces phenomènes se passent en nous. Uniquement par les sens extérieurs. Il suffit d'être doué de la vue et du toucher pour s'apercevoir du phenom. de la respiration. Il est vrai que ce n'est là qu'une connaissance grossière; mais enfin c'est une première connaissance. Comment devient elle plus précise? c'est en appliquant nos cinq sens à ses différentes opérations, c.a.d. en employant les procédés de la physiologie.

Conclusion. Donc ligne de démarcation nette entre les phenomènes de la vie. En quoi elle consiste.

Il y a donc cette différence entre les phenomènes de la vie humaine, que les uns sont connus exclusivement par les sens extérieurs et les autres par la conscience. Il est impossible que les sens atteignent ni peu ni beaucoup les phenomènes de la conscience. On a beau analyser le corps humain, l'ouvrir, pénétrer dans ses parties les plus intimes, les décomposer, on ne peut arriver au phenomène de la volonté… De même les phénomènes qui tombent sous les ~~conscience~~ sens sont insaisissables à la conscience. Il y a donc une ligne de démarcation bien nette entre les divers phénomènes de la vie.

nomènes ne
pas de même
ture.

Cette différence n'est pas la seule; il en existe une autre, qui consiste en ce que ces phénomènes ne sont pas de même nature. Si l'on parcourt tous ceux dont s'occupe la physiologie, on trouvera que tous se manifestent à nous par les qualités de la matière. Prenez, au contraire, un des phénomènes qui tombent sous la conscience, quand même il serait à la portée des 5 sens, il leur serait insaisissable; il faudrait qu'il manifestât des qualités perceptibles aux sens. La pensée aurait beau se passer sous les yeux, ils ne l'apercevraient pas. Ces deux classes de phénomènes sont donc parfaitement distinctes, en ce que les uns sont d'une nature, et les autres d'une autre nature, en ce que les uns sont de même nature que les phénomènes de la matière, et les autres d'une nature différente.

de même natur.
om. de la matièr.
d'une nat. differ.

Il paraît que de tout temps cette distinction a frappé non seulement ceux qui se sont occupés de l'étude de l'homme, mais ceux même qui s'en occupent le moins. Elle est consacrée dans toutes les langues. De ces phénomènes les uns sont appelés phénomènes purement animaux, et les autres phénomènes intellectuels et moraux. ~~Et, parmi les savants, les uns sont toujours occupés des faits de la conscience, les autres des sciences naturelles, ou de ces autres phénomènes de la vie, qui tombent sous les sens.~~ Les phénomènes de la vie forment donc deux ~~sciences~~ distinctes, l'une qui est la psychologie, et l'autre la physiologie. Ce qui les différencie c'est que, quoique toutes deux soient l'étude de la vie humaine, la 1ère s'occupe spécialement et exclusivement des phénomènes qui tombent sous l'œil de la conscience, tandisque la seconde ne considère que les phénomènes perceptibles aux sens extérieurs.

stinction
ue par les langu.
om. animaux,
intellectuels
aux.

Quand on pénètre plus avant, on arrive à des caractères bien autrement distincts, à une différence bien autrement profonde; On découvre que la cause ou le ppe des phénomènes spirituels n'est pas la cause ou le ppe de la vie; ~~[illegible]~~. La démonstration de cette vérité est bien simple.

de cause ou
s uns et
tres.

Lorsque ~~[illegible]~~ je produis un acte volontaire d'intelligence j'ai conscience de deux choses: 1° d'~~une sensation éprouvée~~ acte qui s'opère actuellement en moi; 2° d'une force qui produit l'acte de volonté. Je sens en même temps l'acte et la cause de l'acte.

stration.
volition
de l'acte
cause.

Mais dans le fait de la digestion nous n'avons conscience ni du fait ni de la cause. Et cependant il est impossible que vous éprouviez ou que vous produisiez vous même quelque chose sans que vous en ayez conscience. Donc ce phénomène ne dérive pas de la force que vous êtes. Ce n'est donc pas sur une simple distinction qu'est fondée la séparation des phénomènes purement animaux et des phénomènes intellectuels et moraux, mais sur la différence des ppes mêmes d'où ils émanent.

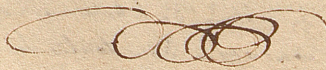
L'homme est tout entier dans le ppe pensant

Nous ne pouvons être à la fois ces deux ppes. L'homme est donc tout entier dans le ppe, qui pense, sent, veut…, dans le ppe, donc aucun phénomène ne nous échappe. L'objet de la psychologie est donc l'homme, l'homme vrai dans l'acception la plus rigoureuse du mot, ‡La connaissance de l'homme distinct de l'organisme auquel il est associé, c'est la connaissance que recherche la psychologie, que la psychologie poursuit, c'est la connaissance et la science de la vérité pphie.

La psych. est donc la sc. de l'homme.

Ce qui nous reste à faire.

Maintenant nous allons chercher quel est l'objet des autres sciences comprises dans le mot pphie, et démontrer qu'aucune de ces sciences ne peut être faite sans la connaissance préalable de l'homme ou de la psychologie, et que quiconque ne sait pas la psychologie n'a pas le droit d'aborder aucune des sciences pphiques. Nous commencerons par la morale.



[Objet de la Psychologie. Comment la morale s'y rattache.]

Nous avons vu quel était l'objet de l'une des sciences renfermées et représentées par le mot de pphie. Nous avons dit quel est l'objet de la psychologie. A vrai dire l'objet de cette science, c'est le ppe, la cause des phénomènes de la vie que perçoit la conscience. Et en effet toute l'étude des phénomènes eux mêmes ne sert qu'à nous donner une idée exacte des facultés et capacités, et puis de la nature de ce ppe. Nous ne pouvons pas atteindre dans son essence le ppe qui nous constitue.

Nous sommes donc contraints d'étudier d'abord les actes et les modifications du ppe pensant pour remonter aux capacités qui le rendent susceptibles de ces modifications et aux facultés ou ~~causes~~ pouvoirs qui lui donnent la force nécessaire pour produire ces actes. Une fois les facultés et capacités constatées, déterminées, nous remontons de ces facultés et capacités à l'essence même du ppe. Voilà ce que c'est qu'étudier le ppe qui nous constitue, et qui chacun appelle moi.

C'est ainsi que nous procédons dans toutes les sciences. Pour savoir, par exemple ce que c'est que le calorique, nous étudions les phénomènes que nous rapportons à ce ppe, puis nous les classons, et nous remontons aux différentes propriétés dont il doit être doué pour manifester de pareils phénomènes, et alors nous avons de ce ppe une idée aussi complète que possible.

Mais il y a cette différence entre le ppe que nous appelons moi, et ~~les~~ les forces naturelles, que nous n'en sommes pas réduits aux simples effets sensibles que produit l'action du ppe qui nous constitue. Les phénomènes des forces naturelles ne sont que des effets sensibles qui supposent une opération préalable de la force, opération que nous ne connaissons d'aucune manière. Mais quand je veux mouvoir mon bras, non seulement je connais le mouvement tout extérieur de mon bras, mais encore j'ai conscience de l'opération qui s'accomplit dans le sein de la force motrice. Non seulement nous saisissons l'effet sensible soumis à l'observation extérieure, mais l'opération elle même est saisie par la conscience; ce qui n'a lieu dans aucun autre cas. Il suit de là que nous sommes la seule cause, la seule force que nous connaissions en elle même; toutes les autres, nous ne les connaissons que par leurs effets.

Connaître la nature et les lois du ppe qui nous constitue, c'est connaître l'homme; il est tout entier dans ce ppe. Mais son développement actuel est soumis à certaines conditions physiques. Soit que le monde extérieur agisse sur nous soit que nous réagissions sur le monde extérieur, il y a entre celui-ci et nous un intermédiaire, et cet intermédiaire est toute cette organisation à laquelle le ppe pensant est lié dans cette vie. Donc on ne connaîtra pas pleinement la véritable condition de l'homme ici-bas, tant qu'aux connaissances psychologiques on n'aura pas joint les connaissances physiologiques. Et pourtant, comme l'homme tout entier est dans le ppe pensant et voulant, on connaît l'homme tout entier,

lorsqu'on a une psychologie complète. Tout l'homme est dans ce ppe, moins [les] conditions de son développement en ce monde. Afin donc d'ajouter à la connaiss[ance] de l'homme en lui même la connaissance des conditions de son développement [il] faut unir la Physiologie à la Psychologie.

Distinction entre ces 2 sciences – harmonie dans l'objet.

Il y a donc une distinction nette entre ces deux sciences, mais dans l'obj[et] une harmonie, qui les réunit l'une à l'autre, et qui fait qu'il est impossible d'arriver à une notion complète du moi, tel qu'il est actuellement, sans les lumières de l'une et de l'autre.

Ce qu'est l'hom. ainsi composé.

On peut considérer le corps avec le ppe qui l'anime et les opérations qui [se] passent comme une machine avec laquelle le ppe pensant agit et reçoit du monde extérieur, comme une espèce de piédestal sur lequel il est placé, ou une enveloppe qui est pour lui un fardeau et un instrument. L'homme est une intelligence tout à la fois servie et bornée par des organes.

C'est une intellig. servie et bornée par des organes.

Preuve.

Assurément nous nous sentons une puissance bien plus grande que tout ce que nous pouvons faire en cette vie, une énergie capable d'actions bien plus puissantes que celles que nous accomplissons réellement. La puissance de notre action s'use en partie à remuer l'instrument; cet instrument se fatigue, tandis que l'énergie intellectuelle est infatigable. Il arrive un moment où le corps souffre d'une trop longue attention; mais alors même la force reste tout entière; elle n'est pas plus affaiblie le soir que le matin. Toutefois l'organisation fatiguée oblige la force pensante de s'arrêter.

qui sait la Psychol. connait l'hom. moins ses condit. actuelles.

Ainsi l'objet de la Psychologie est l'homme, et qui a fait la Psychologie connait l'homme, mais ne connait pas ses conditions actuelles. Il faut allier aux études Psychologiques les études Physiologiques.

Comment faire la Psychol.

C'est une science de faits, d'observation.

Nous avons déterminé l'objet de la Psychologie; comment faire cette science? Comment l'intelligence parvient elle à connaître l'objet de la psychologie? Il est bien évident que c'est une science de faits, une science d'observation. Car de quoi s'agit-il? De connaître une réalité. Or, comme toute réalité, on ne peut la connaître qu'immédiatement ou médiatement. Si c'est une réalité que notre observation [ne] puisse pas atteindre, nous ne pouvons arriver directement à la connaissance de cette réalité; et dans ce cas nous cherchons dans les choses qui tombent sous notre observation des renseignements sur cette réalité éloignée. Ainsi nous ne percevons pas Dieu immédiatement; pour arriver à lui il faut que nous passions par ce que nous connaissons. Nous disons par exemple: le monde et l'homme existent; ils ont une cause; quelle est elle? D'autre part, de ce que le monde est un ensemble de moyens pour arriver à une fin nous concluons que la cause du monde est intelligente. Ainsi [la] science de toute réalité se fait ou par observation ou par induction.

Toute sc. se fait immédiatem., ou médiatem. Ex. de sc. faite médiatem.

La Psychol. se fait immédiatement; car c'est une sc. d'observation.

Preuve.

Dans lequel de ces deux cas se trouve le ppe pensant? Évidemment dans la [1re] catégorie. C'est une réalité qui tombe sous notre observation. Car, bien que les sens ne puissent en aucune façon l'atteindre, il ne laisse pas de nous être observable; car ce qui est observable, c'est tout ce que l'intelligence atteint immédiatement. Or, puisque par [le] sens intime nous saisissons non seulement les actes intérieurs du ppe pensant,

la cause même qui les produit, aucune autre réalité ne tombe mieux sous notre observation. Il n'est pas possible que l'on sente, que l'on pense, que l'on veuille sans en être averti. Rien de ce qui modifie le moi ou émane de lui n'échappe à la conscience. Et dans l'acte de la volonté, il y a deux choses : 1° nous sentons l'acte ; 2° nous nous saisissons nous mêmes comme étant la force, la cause qui produit cet acte. Sans cette dernière condition on ne pourrait pas plus se reconnaître dans un phénomène de conscience que dans les objets extérieurs. La différence c'est que dans le 1er cas, le moi se sent identique avec la cause de l'acte de volonté, et que dans le second il se sent différent des objets extérieurs qui agissent sur lui, ou sur lesquels il agit.

Le moi, la personne humaine, la force voulante, pensante et sentante, tout cela est identique, et tombe dans le domaine de la psychologie ; et dans cette science il y a cela de particulier que l'instrument et l'objet sont une seule et même chose. Voilà le caractère distinctif de la psychologie ; c'est la seule science qui ait pour instrument la conscience.

En résumé, la psychologie, et la science de l'homme, c'est une même chose. On ne se connaît que par la ~~psychologie~~ conscience. Tel est l'objet de la Psychologie et le moyen de la faire. Elle n'a besoin d'aucune autre science, elle n'en présuppose aucune. Elle atteint immédiatement son objet, et l'observe. Elle se propose de déterminer la nature de l'homme, les facultés et les capacités dont il est doué, et les lois suivant lesquelles celles-ci se développent. Cette observation est possible, puisque nous nous sentons, et que nous sentons tout ce que nous faisons ou éprouvons, et la manière dont nous le faisons ou l'éprouvons.

Ainsi, elle est possible, c'est une science d'observation ; son objet est le moi.

Passons maintenant à la Morale.

Nous allons faire pour cette science ce que nous avons fait pour la Psychologie, c. a. d. rechercher son véritable objet, et de quelle manière elle est faisable.

La question morale peut être, et a été posée sous bien des formes. Mais sous toutes ces formes elle est restée la même. On peut prendre une de ces formes, chercher le sens qu'elle renferme, le comparer à celui qui est compris sous les autres, et l'on verra que définitivement toutes ont le même objet.

Nous sommes un être actif, et conséquemment capable d'agir. Notre vie est un témoignage de cette vérité ; car elle se passe à agir ; et non seulement ~~nous~~ nous agissons avec le corps, mais alors même que le corps est tranquille ou assoupi, notre pensée est dans une activité continuelle. Les différentes facultés marchent alors même que la force loco-motrice est en repos. Il n'y a pas de raison de croire que cette action intérieure soit interrompue même dans le sommeil. L'existence de l'homme est donc une action continuelle.

De plus, cette action nous en avons jusqu'à un certain point le gouvernement et la disposition. Non seulement cette faculté, qui est nous, pense, mais encore est capable de s'appliquer de préférence à tel ou tel objet de pensée. Il en est de même de cette activité quand elle se manifeste à l'extérieur. Nous pouvons lui donner des buts très divers ; nous pouvons faire une foule

d'actions à notre choix.

Impossibilité qu'un être ainsi constitué ne cherche pas une règle d'action.

Or, quand un être se sent doué de puissance ou d'activité, et maître d'en disposer, de l'appliquer à son gré, il est inévitable qu'un pareil être se demande quand, comment et dans quel sens il doit la diriger, c.à.d. qu'il cherche s'il n'aurait pas une règle qu'il doit suivre dans ses actions, dans sa conduite. La Morale a pour objet de déterminer cette règle. Voilà un des aspects sous lesquels elle a été envisagée : quelle est la règle de l'activité humaine ? Que devons-nous faire ou ne pas faire ?

Une pareille règle est elle possible ? 1ère question.

Avant de chercher quelle est cette règle, il se présente une question préalable, savoir : une pareille règle est elle possible ? Aussi la morale, toutes les fois qu'elle a été faite par des esprits supérieurs, a-t-elle débuté par cette question.

Impossibilité d'une règle, et même d'action, sans l'existence du bien et du mal.

A quelles conditions cette règle peut elle exister ? Supposons que tout nous fût indifférent, que telle ou telle action nous affectât de la même manière, que tous les objets extérieurs ne fussent pour nous ni bons ni mauvais, non seulement nous n'aurions pas de raison pour agir de telle ou telle façon, mais même pour agir. Il faut donc, pour que nous ayons une raison d'agir de telle ou telle manière, que telle ou telle action, tel ou tel objet nous paraisse préférable à tel ou tel autre, il faut qu'il y ait pour nous du bien et du mal. Le jour où il y aura pour nous du bien et du mal, ce jour là nous aurons une raison pour agir d'une manière ou d'une autre, nous aurons un but, la recherche de ce qui est bon et la fuite de ce qui est mal : suivant que nous agirons de telle ou telle façon, nous arriverons au bien ou au mal. Ainsi, s'il n'y a ni bien ni mal, toute règle de conduite est impossible à trouver. Qu'il y ait du bien et du mal,

Le bien et le mal existant, la règle est : chercher le bien, éviter le mal.

la règle sera : rechercher le bien, éviter le mal.

On peut poser la quest. moral. sous 2 form. différ. mais il faut tous. revenir à : quel est pour nous le véritabl. bien ?

La possibilité de la morale dépend donc de l'existence du bien et du mal. En conséquence la question morale peut être posée de ces deux manières : ~~pour l'homme du bien et du mal~~ quel est pour l'homme le véritable bien ? — et : quelle pour l'homme la règle de conduite ? Dans les deux cas, tous les ph[ilosop]hes qui ont traité la question morale ont été obligés de se demander tout d'abord : quel est pour l'homme le véritable bien, la morale n'étant possible qu'à la condition qu'on aura reconnu et constaté ce véritable bien.

Y a-t-il pour nous du bien et du mal ? Oui Preuves

Y a-t-il donc pour nous du bien et du mal, ou toutes choses nous sont elles indifférentes ? La vie entière est une réponse à cette question. Nous portons incessamment des jugements sur toutes les actions et toutes les choses, nous les qualifions de bonnes ou de mauvaises. Cela étant, la question se réduit à celle-ci : quelle est la nature du bien et la nature du mal ? Ainsi se trouve résolue la question de la nature de la morale, et des moyens nécessaires pour parvenir au but qu'elle propose. Ainsi demander quelle est pour l'homme la règle de conduite revient à demander quel est le véritable bien pour l'homme, et réciproquement. Les ph[ilosop]hes ont donc posé une seule et même question sous deux formes différentes.

Quelle est la nature du bien et du mal ?

Poursuivons, et cherchons quelle est la nature du bien et du mal, et ce qu'on entend quand on dit que telle action ou telle chose est bonne ou mauvaise.

La D[...] imm[...] car[...] 3061

quel titre ce qui est bon est bon, ce mauvais est mauvais.

Puisque tous les hommes portent de pareils jugemens, il faut qu'ils cachent certainement une pensée sous ces mots, qu'ils y attachent une idée, puisqu'ils les prononcent avec assurance et conviction. Quelle est donc cette idée? Interrogeons-nous quand nous appliquons ces qualifications, demandons-nous à quel titre ce qui est bon est bon, ce qui est mauvais est mauvais.

appelons bons ou les objets ou qui satisfont en nous besoins.

Lorsqu'ayant soif je bois, je juge que l'action de boire m'est bonne, et que l'objet lui même, qui satisfait en moi ce besoin, m'est bon. De même, lorsqu'ayant faim je mange, je juge que l'action de manger m'est bonne, et que l'objet lui même, que je mange, m'est bon. Voilà des qualifications que j'attache à certains objets et à certaines actions; Pourquoi dis je que le boire et le manger, l'eau et le pain me sont bons?

…j. ou actions, satisfont point des besoins, ou différens.

Supposé que je sois constitué de manière qu'il ne me fût pas nécessaire de boire et de manger, ces deux actions et ces deux objets ne mériteraient plus les mêmes qualifications; ils me seraient parfaitement indifférents. Les mêmes objets, et les mêmes actions qui maintenant me sont bonnes ou mauvaises ne porteraient plus, sous ce rapport, aucune espèce de caractère.

les concevoir bons ou maux un autre être satisfont besoins.

Supposé que n'étant point organisé pour boire ni pour manger, ~~xxx~~ ~~xx~~ je comprisse qu'un autre être eut un besoin nécessaire de boire et de manger, je déclarerais bons pour cet être et les actions et les objets qui satisferaient en lui ces deux besoins. Ainsi quoique le boire et le manger me fussent indifferens, je leur appliquerais cette qualification, quand je les considererais relativement à cet autre être.

le bien et le mal choses …s.

Ceci nous apprend qu'il n'y a de bien et de mal que relativement. Une chose bonne pour un être peut être pour un autre ou mauvaise ou indifférente. En soi les objets et les actions ne peuvent être déclarés ni bons ni mauvais. Il faut d'abord spécifier par rapport à quel être on l'entend.

des objets devienentils mauvais rapport à un est. fondamental.

Qu'est ce qui fait que telle action ou tel objet devient bon ou mauvais pour un être? Voilà la question fondamentale. Une fois que nous aurons trouvé et déterminé le rapport qui doit exister entre ces actions ou ces choses, et cet être pour qu'elles lui soyent bonnes ou mauvaises, nous aurons découvert la véritable raison pour laquelle nous appliquons ces qualifications à ces actions ou à ces choses prises relativement à l'être en question.

de son organisat. éprouve besoins. Tout satisfait pour lui, tout les contrarie mauvais.

Voici ce qui résulte: tel être est par son organisation condamné à de certains besoins, à de certains développemens, à une certaine destinée. Tout ce qui est propre à favoriser cette destinée est bon pour cet être; tout ce qui la contrarie, est mauvais.

…cation.

Je suis intelligent, il est dans ma nature de connaître; donc la connaissance, l'étude, tout ce qui conduit à la connaissance, la vérité elle même, sont choses bonnes pour moi. Pour un arbre elles sont indifférentes, parcequ'il n'est pas dans sa nature de connaître. Je suppose deux êtres; l'objet propre à nourrir l'un est un poison pour l'autre; et au contraire, l'objet propre à nourrir celui-ci est un poison pour celui-là; il est bon que le premier être mange du 1er objet, il est

mauvais qu'il mange du second; et pour le second être, au contraire, il est bon qu'il mange du second objet, mauvais qu'il mange du premier.

Véritable définition du bien et du mal.

Tout être est organisé de certaine façon, et doué de certaines capacités ou facultés. De là résulte une certaine destinée. Le véritable bien pour lui est l'accomplissement de cette destinée. Tout ce qui favorise cet accomplissement est bon pour lui. Tout acte, action ou objet, retarde ou empêche cet ________ est mauvais; tout ce qui ne le favorise ni le contrarie lui est indifférent.

L'organisat. d'un être, ses facultés, ses capacit. entraîne pour lui une certaine destinée. L'accomplissem. de cette destinée est pour lui le souverain bien. De là pour lui le bien ou le mal dans tel ou tel acte ou objet.

Telle est la véritable définition du bien et du mal: il en résulte que le bien et le mal sont des choses relatives à certains êtres. Absolument, et en soi, il n'y a ni dans les actions ni dans les choses rien de bien, rien de mal.

Un être étant donné il suit qu'il a une destinée à accomplir. L'accomplissement de cette destinée est le ppe, le criterium, d'après lequel on doit juger telle ou telle action telle ou telle chose, bonne ou mauvaise, ou indifférente pour cet être.

L'abeille probablement ne sait pas ce qui est bien ou mal pour elle, parce qu'elle ne sait pas sa destinée; mais nous qui la connaissons, nous jugeons qu'il est bon pour elle qu'il fasse beau, qu'il y ait des fleurs, que la reine ne meure pas, etc..

La destinée d'un être trouvé, le bien et le mal le sont aussi.

Ce qui détermine le bien et le mal pour un être; c'est sa destinée; ce qui détermine sa destinée, c'est son organisation, sa nature, son essence. Ainsi la destinée d'un être une fois déterminée, le bien par rapport à cet être est trouvé. Si donc nous savons quelle est notre destinée ici bas, nous pourrons comparer tout acte ou tout objet possible à l'accomplissement de cette destinée, et selon que cet acte ou cet objet sera propre à favoriser ou à contrarier cet accomplissement, ou ne sera propre ni à le favoriser ni à le contrarier, cet acte ou cet objet sera pour nous bon, mauvais ou indifférent.

Application à l'homme.

Manière de découvrir la destin. étant donnée si tel objet ou acte nous est bon, mauv. ou indifférent.

Il ne faut jamais oublier la destinée dans l'appréciation des obj. ou actes.

Il faut toujours que nous ayons présente l'idée de la destinée pour déclarer bonne ou mauvaise une chose ou une action. Remarquons qu'une action peut être bonne dans un cas et mauvaise dans une autre. Quand nous avons assez bu ou mangé, ces deux actions de bonnes deviennent mauvaises. Il faut donc comparer sans cesse les objets et les actions à l'accomplissement de la destinée de l'être dont on s'occupe.

D'où il suit que, de même que pour connaître la règle, il faut déterminer la destinée, de même pour connaître la destinée, il faut connaître et déterminer la nature.

Conclusion. On peut poser la quest. morale sous 3 formes. Réflex. sur ces 3 formes.

C'est donc poser la même question que de demander: quelle est la destinée d'un être? — quelle est la règle de conduite qu'il doit suivre? — quels sont pour lui le bien et le mal? Avec cette différence pourtant que ceux qui demandent: quelle doit être sa règle de conduite, posent la question sous sa forme la plus matérielle, la plus éloignée de la solution. Car il faut auparavant déterminer quel est le bien, quel est le mal pour cet être. Ceux qui demandent quelle est la destinée d'un être posent la question d'une manière bien plus directe et bien plus profonde.

La 1re question est: quelle est notre destinée? Comment la connaître?

La véritable question morale est donc celle-ci: pourquoi avons-nous été mis ici-bas? quelle est la destinée que nous devons y remplir. Une fois cette question résolue nous poserons hardiment la règle de conduite que nous devons suivre. Comment connaîtrons-nous la destinée d'un être? Nous ne le pouvons qu'en étudiant la nature d[illegible]

[illegible]

[êtres] ne diffèrent que [par l']organisat. Differ. [organ]isat. differ. destin.

Les objets qui remplissent le monde participent tous à l'existence. Ils ne diffèrent les uns des autres que par la manière d'être, par l'organisation. De ces diverses manières d'être résultent des destinées différentes. Changez l'organisation de l'aigle en celle de la linotte, et l'aigle prendra la destinée de la linotte.

[Qu'est-ce] que l'ordre du monde ?

L'ordre de ce monde n'est que le résultat de l'accomplissement de toutes les destinées.

[Dieu a d]onné des natur. divers. [qui tend]ent à accomplir [leurs] destinées. [Donc] pour connaître [la destin]. d'un être, il faut [connaître] sa nature, vous [saurez comme] il se développe, [comme] il agit.

Dieu a donné aux différens êtres des natures diverses, qui toutes tendent à accomplir les destinées de ces êtres. Cela se fait seul, d'une manière fatale.

x (~~[illegible]~~) La raison de la destinée d'un être est dans sa nature ; donc une fois que vous connaîtrez cette nature, vous pourrez prédire la conduite que tiendra cet être.

[Dépendance] de la Morale [de la] Psychologie.

Voilà par où la morale tient à la Psychologie ; c'est une induction de la Psychologie.

[Utilité de] la Psychologie. [Poss]ibilité de connaître [notre] bien et notre mal, [au] moins de l'expliq.

En parcourant l'histoire, vous pourrez bien soupçonner, entrevoir que la liberté de la pensée est un bien pour l'homme ; mais vous ne pourrez vous expliquer pourquoi c'est un bien, que quand vous saurez que la nature de l'homme contient la pensée et la liberté.

Étant donnée la nature de l'homme, non seulement on trouve que tel ou tel acte, tel ou tel objet est bon ou mauvais, mais encore pourquoi il est bon ou mauvais.

[Sans] Psych. pas de Moral.

La morale n'est donc pas faisable tant que la psychologie n'est pas faite.

[Mor]al. sc. d'induction [Psych]ol. sc. d'observat.

La morale est une science d'induction, tandis que la psychologie est une science d'observation.

x Deux méthodes : Empirique... Helvétius et Labruyère. On étudie l'homme ses actions, l'histoire et par là cherchent ce qu'il est porté à faire. D'autres vont directement à sa nature, et prédisent ce qu'un pareil être doit faire. La méthode Empirique, ou d'observation offre de grands inconvéniens. Ainsi Larochefoucauld, qui n'étudiait que les hommes de son époque, et même que les hommes de la cour, c.a.d. les hommes chez qui l'intérêt personnel est le plus fort, a conclu de ses observations que le ppe de toutes les actions humaines est l'égoïsme. Ainsi en suivant cette méthode on s'expose à mutiler la nature, et à prendre une partie de la vérité pour la vérité tout entière. Au contraire, si dans vous enquérir comment agit l'homme vous cherchez dans sa nature quelle est sa destinée, et une fois cette destinée connue, vous connaîtrez quelles seront et quelles devront être les actions d'un être doué d'une telle nature.

Philosophie. Cours de l'Ecole normale. [Droit naturel, Droit Politique, Morale personnelle.]

…Leçon.

…t de la Leçon …dente : quel … de la Morale, …thode propre à … la quest. Morale.

… cette Leçon : quel … la méthode …i dépendent de la Morale ?

I

…llig. pas découvert. … destinée : sans … découverte inutile … règle nécessaire.

… cette règle n'est … devoir, si elle …ient obligatoire … y a-t-…

…ment le devient-… Par cela que … découvrons à l'aide … raison : 1° que … bien est un bien … l'ordre général ; … notre activité … s'écarter du … nous n'en prenions … …ection.

…n faisons-nous … découvertes ? …que être a une … particulière ; la … a une fin … définitive, … de toutes les … particulières. … fin particulière … troublée, la fin … l'est aussi. Ex :

Nous avons dit et quel était l'objet de la Morale, et quelle était la seule méthode propre à résoudre la question, objet de cette science. En effet la Morale proprement dite ne s'occupe que du seul problème que nous avons posé ; son objet unique est : quelle est la destinée de l'homme ? quel est pour lui le bien et le mal ? quelle règle de conduite doit-il suivre ? C'est là la Morale proprement dite, ou la Morale générale.

Maintenant nous allons expliquer l'objet et la méthode des sciences qui dépendent de la Morale, et parmi lesquelles on distingue le Droit naturel, le Droit Politique, le Droit des Gens, et la Morale personnelle et Religieuse.

Si nous n'étions pas libres, c.a.d. si nos actions ne dépendaient pas de nous, la règle morale nous serait parfaitement inutile. Si nous avions l'intelligence sans la liberté, peut-être chercherions-nous par curiosité quelle est notre destinée ; mais n'ayant pas la direction de nos actes, de cette découverte ne pourrait découler pour nous une règle de conduite. La liberté est donc une condition sans laquelle cette découverte de notre destinée n'entraînerait pas nécessairement de règle.

Mais il ne suffit pas que nous soyons libres et que nous ayons connaissance de notre destinée pour que nous nous sentions dans l'obligation d'accomplir cette destinée, c.a.d. de mettre notre liberté au service de cette destinée. Il faut de plus que cette règle nous paraisse et devienne obligatoire. À quelles conditions donc l'accomplissement de notre destinée devient-il obligatoire ? Voilà ce qu'il faut expliquer.

Cette obligation dérive en nous de deux circonstances. L'une de ces deux circonstances c'est qu'à l'aide de notre raison nous ne tardons pas à découvrir, à comprendre que ce qui est bien pour nous est aussi un bien dans l'ordre général des choses. La seconde de ces circonstances, c'est que, si nous ne prenions pas le gouvernement de notre activité, il se pourrait que cette force s'égarât, et n'allât pas à son véritable but. Ainsi non seulement l'accomplissement de notre destinée est notre bien propre, c'est aussi un bien en soi, un bien relativement à l'ordre général. Donc cet ordre général serait interverti, si nous ne nous mêlions pas de l'accomplissement de notre destinée, et si nous laissions aller notre nature.

Comment parvenons-nous à l'une et à l'autre de ces deux découvertes ?

Tous les êtres que Dieu a placés dans l'univers y ont été placés doués d'une certaine nature en vertu de laquelle ils font certaines choses. Du concours des actes de tous les êtres résulte la vie même de cette création. De même que chacun des êtres a une fin, une destination particulière, de même la création a une fin totale et définitive, résultant de toutes les fins particulières. Si donc les vents cessaient de souffler, les vapeurs de s'élever dans les airs, les nuages de les répandre en pluie, si les plantes cessaient de pousser, les minéraux d'être inertes ; si, en un mot, une classe d'êtres cessait son action, l'ordre général serait interverti, et la création elle-même irait bientôt à sa ~~fin~~ ruine. Le bien

Notre bien est un élément du bien total.

pour nous n'est donc qu'un élément du bien total, l'accomplissement de notre destinée particulière, un élément de l'accomplissement général de toutes les destinées.

‡ qui connût que sa fin individuelle fait partie de la fin totale et à qui…

Or, s'il y avait dans la création un être‡ à qui eût été remis le soin d'accomplir par ses propres efforts sa propre fin. S'il lui était donné, en cas qu'il refusât de l'accomplir, de ne pas l'accomplir; et au cas où il voudrait ne l'accomplir qu'incomplètement, de ne l'accomplir qu'incomplètement, qu'éprouverait cet être en face de cette idée que sa destinée peut être accomplie ou non accomplie suivant sa volonté?

Cette découverte fait que le bien relatif devient bien absolu.

Ce qu'il éprouverait c'est que son bien fait partie du bien en soi, du bien absolu; que, si telle chose est bonne pour lui, elle est aussi un bien pour l'ordre général. Par le fait seul de cette découverte que toute chose a sa destinée, et que cette destinée fait partie de la destinée totale, il suit que ce bien d'abord relatif devient bien en soi et absolument. On croirait que croître, absorber l'humidité, produire des fleurs, des fruits est un bien propre à l'arbre. Et pourtant si ce bien particulier cessait de s'accomplir, l'ordre général serait troublé. Il arrive donc aux yeux de la raison que ce bien individuel devient absolu par son rapport à l'ordre général. Que si l'arbre, dont nous parlons, devenait intelligent et libre, il se sentirait obligé de mettre sa liberté au service de sa destinée.

De la 2e condition pour que la règle devienne obligatoire.

Mais il ne suffit pas que cette condition soit remplie pour que notre propre bien devienne obligatoire à nos propres yeux. Il faut de plus s'être aperçu que si nous abdiquions notre liberté, ce bien ne s'accomplirait ni si promptement ni si complètement. Dieu, qui a prévu combien notre liberté serait faible, y a pourvu en mettant en nous des penchants passionnés, qui nous poussent dans la direction de notre destinée. Ainsi, chez ceux même qui n'ont aucune idée morale et il y a beaucoup d'hommes de cette espèce, la destination s'accomplit. Et pourtant on ne peut pas dire que ces hommes, qui pensent si rarement ne manquent pas à l'accomplissement de la destinée générale. Certes, entre le boutiquier, qui ne s'est jamais posé la question morale, et un homme comme Socrate ou Caton, qui avait toujours devant les yeux le problème de notre destinée, il y a une grande différence. Ces hommes éminemment moraux avançaient bien plus loin dans l'accomplissement de leur destinée. En effet, bien qu'en vertu des penchants et des instincts de notre nature nous soyons entraînés vers le but, nous allons plus ou moins avant dans la même route, suivant que nous marchons avec plus ou moins d'énergie, suivant que nous sommes plus ou moins éclairés par le flambeau de la raison. Car c'est un fait remarquable que, suivant que notre intelligence et notre liberté s'en mêlent, notre nature va plus ou moins à sa fin. Laissez la nature humaine aller seule; elle ira assez droit mais elle n'ira pas loin; mais donnez lui le sentiment du devoir de remplir sa destinée et l'énergie de la liberté elle va infiniment plus loin, et fait honneur à l'humanité. Il est donc incontestable que l'intervention de l'intelligence et de la liberté contribue puissamment à l'accomplissement de notre destinée.

En vertu des penchants passionnés, notre nature seule va assez droit à notre fin; mais quand l'intelligence et la liberté s'en mêlent, nous allons bien plus loin dans l'accomplissement de notre destinée.

[margin: …le du développem. …il de notre nature …qu'il nous faisons …dans l'intellig. …liberté.]

Un fait Psychologique nous donne une idée du pouvoir que nous avons d'étendre jusqu'à des limites presque indéfinies le développement de notre nature; c'est les progrès dont notre intelligence est susceptible, quand nous la retenons sous l'empire de la liberté. Où va-t-elle, en effet, sans cette force qui doit la diriger et la contenir? Abandonnée à elle-même, elle aperçoit une foule d'idées, et suit tour à tour les unes ou les autres suivant qu'elles lui plaisent plus ou moins. Elle ne sait suivre aucune route, elle parcourt beaucoup de pays; mais n'attendez d'elle rien de fort, rien de profond. Que si, au contraire, la liberté s'empare de l'intelligence, l'applique et la concentre sur un point, alors elle arrive à des découvertes si grandes qu'on a proclamé que le génie n'était qu'une longue patience. Ce qui fait que la liberté et la raison sont si importantes pour l'accomplissement de notre destinée, c'est que nous rencontrons à cet accomplissement une foule d'obstacles. Il faut les renverser, et pour cela il ne faut pas les attaquer avec des forces dispersées. Or, c'est la liberté qui peut les réunir en un faisceau.

[margin: …'il faut renverser …cles ~~[illegible]~~ de nos concentrées par …rté.]

S'il en est ainsi: si nous sentons que notre bien est le bien en soi, et que nous sommes libres: si d'autre part, nous sentons que négliger notre bien, c'est nous opposer à ce que le bien absolu ne soit point accompli, de tous ces faits il résulte que nous nous sentons obligés de faire notre bien, et responsables de l'imperfection ou de la nullité de cet accomplissement.

[margin: …sion — Naissance obligation.]

Voilà la naissance de l'obligation. Faites que nous ne soyons pas libres, toute règle est inutile, nous sommes entraînés par la fatalité. Si notre destinée s'accomplit aussi bien sans notre intervention que quand nous mettons notre liberté au service de cette destinée, il n'y a pas de raison pour que nous prenions le gouvernement de notre activité. Si le bien pour nous, était bien pour nous seulement, il ne regarderait que nous, et personne n'aurait le droit de nous dire: je veux que vous fassiez votre bien. Mais comme le bien pour nous est un élément du bien général il intéresse l'ordre universel, et devient en conséquence obligatoire pour nous.

[margin: …conditions sont …nsables; elles …om.]

Ce ppe seul sert de base à la Morale personnelle et à la morale Sociale; il donne naissance à l'idée de Droit et de Devoir.

[margin: …ences de ce ppe. II. …ale personnelle. …objet. …pour le découvrir. …a des devoirs …envers lui- …doit accomplir …le]

La question de la Morale personnelle est celle-ci: quels sont les devoirs que l'homme a à remplir envers lui même? Supposez un homme dans une île déserte sans aucun rapport avec ses semblables, aurait-il des devoirs à remplir? En vertu de ce que nous venons de dire, il est évident qu'il en a; il a sa destinée à accomplir, son intelligence à développer, son cœur à purifier, sa liberté à maintenir, à exercer. Il y a donc une classe de devoirs que tout homme a à remplir envers lui-même; pour déterminer ces devoirs, il faut préalablement déterminer le véritable bien de l'homme, ce qui ne peut se faire que quand on connaît sa destinée, laquelle à son tour ne peut être connue que quand on connaît sa nature. La morale personnelle ne peut donc être faite, que quand on aura la solution de la Morale Générale. L'homme a des devoirs très positifs à remplir envers lui même, mais

[margin: …estion présuppo. …n de la Moral. …nale.]

Il faut que l'homme connaisse d'abord sa destinée. Cette destinée connue, il doit faire tout ce qui va à l'accomplissement de cette destinée.

pour les connaître, il faut connaître sa destinée, et une fois cette destinée connue l'homme aura envers lui même l'obligation de faire tout ce qui le rendra capable d'aller au plus grand accomplissement de cette destinée. S'il est prouvé que les plaisirs sensuels affaiblissent son énergie naturelle; s'il est démontré qu'ils produisent la paresse de l'intelligence, il lui sera défendu de s'y livrer avec excès. Et si cette paresse de l'intelligence laisse languir dans l'inaction des facultés que Dieu nous avait données pour les exercer, il faudra que cette intelligence soit incessamment appliquée. Ainsi tous les devoirs de l'homme envers lui même dérivent de la Morale Générale, c.a.d. de la connaissance que l'homme a de sa destinée.

III. Morale Sociale.

Il en est de même de ses devoirs envers les autres, ou de la Morale Sociale.

Il est démontré en fait et par la nature humaine que l'homme est né pour la société. Il y a en lui une foule de ppes qui rendent cet état inévitable.

Or, voyons quelle est la position des individus dans la société. Tous ont une même destination; pour tous l'accomplissement de cette destination est obligatoire. Si l'un des individus vient mettre empêchement à l'accomplissement de la destinée d'un autre, celui-ci peut lui dire: je dois remplir ma destinée, tu es injuste. Voilà la source de la justice. La justice n'est pas plus notre but que la corde qui saisit la main pour arriver à un étage supérieur. La justice est une loi qui nous ordonne de ne pas gêner l'accomplissement des destinées d'autrui, puisque chacun est tenu en son particulier d'accomplir la sienne.+ Donc pour déterminer les devoirs et les droits des uns à l'égard des autres, il suffit d'avoir résolu la question: quelle est la destinée de l'homme? Cette destinée connue, tout ce qui mène à son accomplissement est un devoir pour lui; tous les autres sont obligés de ne point le traverser dans cet accomplissement, et lui à son tour est obligé de leur laisser faire tout ce qui favorise l'accomplissement de leurs destinées individuelles. Ainsi, il n'est pas plus possible de déterminer la Morale Sociale que la Morale personnelle, sans avoir au préalable déterminé la Morale générale, ou le but pour lequel l'homme a été créé, sa destinée.

Naissance de la justice; ce que c'est que la —

+ Voyez à la fin de la copie

On ne peut avoir une idée des Droits et des Devoirs, sans la connaissance de notre destinée.

Lorsque plusieurs hommes vivent ensemble, il est évident que les Droits qu'ils auraient étant isolés se trouvent limités par des droits égaux. Il est une foule d'actes utiles au développement de la destinée, que l'on ne pourrait pas faire sans porter atteinte aux droits d'autrui. Dans toute association il faut faire la part des sacrifices indispensables. Il faut laisser à chacun tous les Droits conciliables avec l'accomplissement de la destinée d'autrui. Les Droits et les Devoirs qui en dérivent et que les hommes doivent respecter les uns à l'égard des autres, est le règlement de leurs sacrifices mutuels: tout cela est l'objet de la Morale Sociale ou du Droit Naturel qui a donc pour objet de déterminer les Droits et les Devoirs des hommes ~~en~~ en société. Évidemment le Droit Naturel présuppose la Morale générale; il est absurde de vouloir construire le Droit Naturel sans la Morale générale et sans la Morale personnelle qui elles fournissent des données nécessaires.

La Morale Sociale, ou Droit Naturel ne peut se faire sans la Morale Générale, ni la Morale personnelle.

Le Droit Naturel et la Morale personnelle dépendent de la Morale Générale, laquelle dépend de la Psychologie.

La Morale générale dépend de la Psychologie.

L'objet de la Morale Générale c'est la destinée de l'homme ; on ne peut savoir la destinée de l'homme sans connaître sa nature, laquelle ne peut être connue que par la Psychologie. Donc sans Psychologie, point de Morale Générale.

De plus, tant que la destinée de l'homme n'est pas déterminée, il est impossible de connaître ses devoirs envers lui même. Et tant que cette destinée n'est pas connue, il est impossible aussi de connaître ses devoirs et ses droits en société. Donc la Morale personnelle, et le Droit naturel dépendent de la Morale Générale. Donc toutes trois présupposent la Psychologie.

…sciences presuppos. la psychologie.

IV. …oit Politique. Son objet.

Voyons maintenant quel est l'objet du Droit politique et du Droit des Gens.

Pour le problème du Droit politique, la question est celle-ci : quelle est la meilleure organisation de la société ? et par conséquent du pouvoir ? L'autorité qui gouverne une société est l'expression de cette société, c'est la tête qui agit, c'est la société formulée, incarnée dans quelques individus. Il est évident qu'une société ne peut aller contre les intérêts de ses membres. Le but est l'accomplissement de la destinée particulière de chacun : le but total ne peut être que de contribuer au plus grand développement, au plus grand accomplissement de toutes les destinées. Cela posé, le problème politique se réduit à ceci : quelle est la meilleure organisation de la société pour que chacun des individus accomplisse le plus largement possible sa destinée ?

…ation et la fin

…pour découvrir cet objet ; …suppose la …ale générale.

Or, de quel droit aborderait on le problème politique si l'on ne sait pas le but de l'homme ici-bas ? Car l'un de ces buts est égal à l'autre, et ce n'est que quand on connaît la destinée particulière que l'on peut connaître la destinée ou le but d'une association d'individus, et par conséquent l'organisation la plus favorable au développement de toutes les destinées particulières.

Donc le problème politique suppose la solution de la Morale Générale, et Personnelle, et du Droit Naturel ; donc il se rattache à la Psychologie.

V. …t des Gens. Son objet.

…pour trouver …objet.

…suppose le …Politique …séquemment …ale gén-ale

Droit des Gens. De même que les individus se réunissent en nations ou sociétés, et ne peuvent avoir d'autre but que celui des individus, de même ces nations ou sociétés se réunissent, et entretiennent les unes avec les autres certaines relations. De là naissent des droits et des devoirs. Ces droits et ces devoirs des nations entre elles sont les mêmes que ceux qui existent entre les individus vivant en société ; de sorte que le rapport qui existe entre des hommes d'une même société est exactement celui qui existe entre des nations voisines. Les droits de chaque nation sont donc aussi limités par des droits égaux des autres nations. Un peuple, par exemple, se trouvant trop nombreux peut et a le droit d'envoyer des colonies, mais non pas sur des terres occupées déjà au même titre par d'autres colons. Il y a donc aussi de nation à nation des sacrifices réciproques. Or pour ~~cons~~ déterminer les véritables principes du Droit des Gens, il faut rechercher le véritable but de la société, lequel n'étant, comme nous l'avons vu, que le but de l'individu, il suit que le Droit des Gens vient, en dernière analyse, se rattacher à la Psychologie, ou à la connaissance de l'homme. Connais-toi toi même, voilà le principe qui est la racine commune des sciences philosophiques examinées jusqu'ici.

9

+ L'homme ~~soit~~ l'animal, n'étant pas chargés, tenus d'accomplir leurs destinées + ne peuvent réclamer de nous aucun droit. Ils ont une destinée à remplir, mais ils ne sont pas responsables de son non-accomplissement; nous ne leur faisons donc aucun tort en sacrifiant le développement de cette nature au développement de la nôtre. Il n'y a donc aucune injustice à couper un arbre, à tuer des animaux, pourvu toutefois que ce soit dans le but de ~~[illegible]~~ arriver à notre plus grand développement. Mais si nous le faisions sans raison, nous troublerions sans nécessité l'accomplissement d'une destinée ce serait un crime envers l'ordre établi par le Créateur. Ce n'est donc pas sans quelque raison qu'un anglais présente tous les ans au parlement une pétition dans laquelle il demande une loi qui défende de maltraiter sans nécessité les animaux.

+ parcequ'ils n'ont ni intelligence ni liberté

4e Leçon.

…ble but / …tte revue des / …ces philosophiques.

Il ne faut pas oublier le but de la revue que nous faisons des différentes sciences appelées philosophiques ; c'est de déterminer non seulement l'objet de cet ensemble de sciences, en déterminant le but particulier de chacune d'elles, mais encore de nous former de la philosophie elle même une idée générale et exacte en examinant le lien qui rattache toutes ces sciences l'une à l'autre, de découvrir ce qu'il y a de commun dans toutes, et par conséquent ce que doit exprimer le mot qui les représente toutes.

…t de cette Leçon. / …on naturel. Logique.

L'objet de l'une de ces sciences étant donné, la dépendance logique, naturelle qui l'unit aux autres apparaît d'elle même. Nous en avons déjà parcouru quelques unes, et aperçu leurs rapports. Aujourd'hui nous nous occuperons de deux de ces sciences, qui jouent un grand rôle soit dans l'histoire de l'espèce humaine, soit dans la philosophie elle même : ce sont la Religion Naturelle et la Logique.

…gion Naturelle. / Son objet / …mprend deux / …hes : 1° La recherche / …existence antérieure / … — 2° La / …che de l'existence, / …nature de Dieu, / …rapports avec

Sous le titre de Religion Naturelle tous les auteurs ont renfermé deux recherches distinctes ; la première consiste à étudier et déterminer l'avenir de l'homme et son passé, c.à.d. tout ce qui dans l'existence du phénomène qui nous constitue n'appartient pas à la vie présente, mais à un état antérieur à la vie actuelle, et à un état postérieur à la vie actuelle. La seconde recherche s'occupe de l'existence de Dieu, de sa nature, et des rapports qui existent entre Dieu comme créateur, et nous comme créatures.

…n peuvent être / …isolées l'une de

Ces deux recherches sont très différentes, et l'on conçoit parfaitement leur isolement. En effet, l'homme étant donné, son état actuel étant déterminé et sa destinée actuelle connue, on comprend qu'on puisse élever les deux questions de savoir, si avant d'être jeté ici bas il a eu une existence antérieure ; quelle était sa destinée, le but de cette existence, et si après avoir terminé la vie actuelle il ne continuera pas d'exister, et quelle sera alors son existence, sa manière d'être. Cette recherche est bien circonscrite, et n'exige nullement la seconde, celle de l'existence de Dieu. Cependant comme ces deux recherches sont habituellement réunies et confondues dans les philosophes, on les a comprises toutes deux sous le nom de Religion Naturelle.

d'arriver à son 1° / …dans la nature / …même, et dans / …tinée ici-bas / …faut chercher / …tion de la / …on d'une

Dans cette connaissance / antérieure / d'une vie / future.

Mais comment faire ces deux recherches ? Par où commencer, s'y prendre pour la faire ? Il est évident que demander si avant d'être ce qu'il est, l'homme existait déjà, et s'il existera encore après cette vie, c'est demander deux choses qu'il est impossible de découvrir, si l'on n'a pas pris connaissance de son état actuel et de sa destinée ici-bas. Car où prendre des renseignements sur la possibilité d'une existence antérieure et d'une existence future si non dans la condition actuelle de l'homme ? Il est vrai que la condition actuelle d'un être étant connue, on ne trouve pas encore la nécessité d'admettre pour cet être une existence antérieure et postérieure, ou de les rejeter ; mais toujours est-il qu'avant de décider la question de l'existence antérieure et future il faut d'abord connaître cet être ici, quel rôle joue cet être. C'est là que se trouve véritablement les raisons de conclure que la vie actuelle a eu un passé et qu'elle aura un avenir.

Quand on aborde ce double problème on s'aperçoit bien vite qu'on ne peut

Dans la nature humaine possibilité ou impossibilité d'une existence antérieure et postérieure

+ se réalise, s'il est vrai

a besoin d'un véritable commencement et d'une véritable fin dans cette vie, ou si elle exige un commencem. et une fin qui n'ont pas lieu dans ce monde.

trouve de lumière pour l'éclaircir qu'en cherchant d'abord si la nature de l'homme étant donnée, il est possible, la constitution de cette nature permet d'admettre pour l'homme une existence antérieure et postérieure : on observe s'il n'y a pas dans sa nature quelque chose qui rende contradictoire, impossible cette existence : ~~de~~ plus, pour savoir si ~~cette possibilité~~ + que l'homme ait été et doive être il faut savoir si ce qu'il est actuellement, sa destinée actuelle #. Nous sommes donc réduits à consulter deux faits, celui de la nature de l'homme, et celui de sa destinée actuelle. Cette nature est-elle constituée de façon qu'une existence antérieure et future soit possible ? Voilà la première question, le premier point de départ. Si on trouve que la nature actuelle de l'homme permet d'admettre cette existence, cette existence est possible. Mais il reste à chercher des raisons de croire ou de ne pas croire à cette existence, à prouver que la possibilité de cette existence se réalise ; il n'y a d'autre moyen de trouver ces raisons que d'examiner ce que l'homme fait ici bas, si sa destinée ici bas se suffit à elle même : si nous trouvons que cette destinée s'explique par elle même sans avoir besoin d'une existence précédente et d'une existence ultérieure, nous resterons dans le doute. Que si au contraire, à l'inspection de cette destinée nous arrivons à ce résultat qu'un véritable commencement et une véritable fin dans cette vie sont invraisemblables, et que le rôle de l'homme ici-bas serait absurde dans un début et un dénouement que ne présente pas cette vie actuelle, alors il y aura des raisons plus ou moins fortes de croire à l'existence d'une vie antérieure et d'une vie postérieure.

Dans la destinée de l'homme ici bas, dans le rôle qu'il joue au milieu de monde Réalisation de cette possibilité... nécessité d'admettre ou de rejeter l'existence d'une vie antérieure et d'une vie future.

Ex. montrant combien cette marche est naturelle.

Voilà la marche indiquée par le bon sens, et pour mieux faire sentir combien elle est naturelle, et combien elle nous donne de lumière sur le double problème que nous agitons, nous allons poser le problème de la vie postérieure et donner quelques détails sur les moyens de le résoudre.

De la vie postérieure.

Si tout s'anéantit à la mort impossibilité, si non, possibilité d'une existence postérieure.

Si l'événement de la mort est tel que bien analysé il nous démontre que ce qui constitue l'homme ici-bas périt tout entier, la question est résolue et il est absolument inutile de rechercher ce que deviendrait l'homme, s'il survivait au phénomène de la mort. Que si, au contraire, dans la constitution de la nature de l'homme nous trouvons que rien n'empêche qu'il existe au delà de la mort, cette existence ultérieure ~~devient~~ possible. Mais comment s'y prendre pour découvrir ~~si~~ si cette possibilité se réalise ? Il est évident qu'il faut chercher des raisons ailleurs.

Cette possibilité se réalise ou ne se réalise pas suivant que la destinée humaine n'est pas explicable ou est explicable sans un autre dénouement que la mort.

Car Dieu qui nous a fait peut nous détruire alors même que ce qui constitue l'homme ne devrait pas périr tout entier dans l'événement de la mort. Il faut donc avoir plus que la possibilité d'une existence future, il faut des raisons de croire qu'il en arrive réellement ainsi. Or, ces raisons ne peuvent se trouver que dans une analyse précise de la destinée de l'homme ici bas. Si nous ne trouvons pas dans ce monde ~~un~~ véritable dénouement à cette destinée, il faudra conclure au nom de la raison que ce dénouement s'accomplit ailleurs qu'ici.

Donc cette 1ère recherche se rattache à la psych. et à la Morale.

Si ce sont bien là les deux points de départ de l'une des recherches, objet de la Religion Naturelle, s'il est bien vrai que l'un de ces points de départ est l'étude de la nature de l'homme, et l'autre dans l'étude de sa destinée, il suit que cette 1ère recherche de la question religieuse se rattache à la Psychologie et à la Morale proprement

2° recherche de la Religion. De Dieu.

Ce qui est vrai de cette 1ère partie de la Religion, ce qu'on peut appeler la partie humaine est vrai aussi de la 2e, qu'on peut appeler la partie Divine.

Dieu est un être qui nous échappe complètement ; il n'est nullement soumis à notre observation. Nous sommes environnés des œuvres de Dieu, et nous sommes nous mêmes une de ses œuvres ; mais le Créateur nous échappe, nous ne pouvons le connaître que par ce qu'il a fait. Mais parmi les êtres sortis de ses mains, il y en a qui sont plus propres que d'autres à nous le faire comprendre. Tout effet suppose une cause : armés du ppe de causalité, nous arrivons toujours à une cause, quelqu'effet que nous prenions. On pourrait donc du monde matériel tout comme du monde intellectuel et moral remonter à une créatrice, à Dieu ; mais par là on n'arriverait jamais qu'à un Dieu abstrait c. a. d. à une cause capable de l'effet que nous voyons. Mais nous arrivons à des idées beaucoup plus précises en partant de nous mêmes. Nous sommes la seule cause que nous connaissions en elle même. Au dehors que voyons-nous ? Un monde, qui n'est qu'un effet ~~composé~~ composé d'effets particuliers ; ce monde est plein de causes sans doute pour produire ces effets ; mais ces causes nous ne les atteignons pas, nous n'atteignons que les phénomènes. Nous voyons les effets du Calorique, de l'Electricité, du Magnétisme, les effets des affinités chimiques, de la Cohésion ; mais les causes elles mêmes sont invisibles. Le spectacle du monde extérieur ne peut nous donner la moindre idée d'une cause, non plus que de la manière dont elle opère. Si nous n'avions pas conscience de la cause que nous sommes jamais nous n'aurions su ce que c'est qu'une cause, et le secret des opérations qui se passent dans le sein de cette cause avant de produire son effet. C'est dans le spectacle de notre conscience que nous avons puisé l'idée de l'énergie d'une cause productrice, l'idée d'une cause libre, et l'idée d'une cause intelligente, c. a. d. qui prévoit les résultats de son action. C'est en nous, en nous seuls que nous avons puisé ces idées ; c'est en nous aussi que nous avons appris ce que c'est qu'une cause sensible, c. a. d. qui souffre des obstacles qu'elle rencontre. Toutes ces idées, puisées dans notre conscience sont les idées d'autant d'attributs dans certaines causes. C'est de notre conscience, nous ayant donné le secret de l'intelligence, de la liberté, de la sensibilité, et de l'énergie productrice d'une cause, que part l'induction pour conclure de l'effet aux qualités de sa cause.

Voici le travail que nous avons fait pour comprendre les qualités différentes des causes à la simple inspection des effets. Nous sommes partis de notre cause, et observant que ses effets sont extrêmement inconstants et si variables qu'il est impossible de les prévoir avant qu'ils se soient accomplis, nous en avons cherché la raison dans la cause, et nous avons vu que cette inconstance avait pour raison la liberté de notre cause. De là nous avons conclu que tous les effets qui avaient ce caractère de variabilité étaient produits par des causes intelligentes et libres. Ensuite, retranchant de l'idée de notre cause l'intelligence et la liberté, nous avons eu une idée de ces forces inférieures à la nôtre, c. a. d. toutes les forces dont les effets sont réguliers et constants. Alors même que ces effets varient, nous voyons très bien, et nous reconnaissons que ce changement ne vient pas du libre arbitre de la cause, qu'elle a rencontré un obstacle, et que cet obstacle n'est pas venu d'elle, qu'il a été indépendant d'elle.

Cause dans les animaux induite de la nôtre.

Voyant dans les actions des animaux tous les signes qui manifestent l'intelligence, la liberté et la sensibilité, nous en concluons qu'elles sont produites par une même cause que la nôtre. Mais apercevant néanmoins dans les effets de cette cause et ceux de la nôtre sous le rapport de l'étendue de notables différences, nous en concluons que cette cause qui agit dans les animaux est moins susceptible de développement que la nôtre, et que si elle a l'intelligence, la liberté et la sensibilité, elle n'est point douée de cette faculté supérieure, qui nous est propre, la Raison.

Toute cause extérieure est une induction de la nôtre.

C'est donc en induisant de ce que nous avons appris de notre cause que nous nous sommes formé une idée de ces causes, qui nous sont étrangères.

De même idée de la cause divine induction de la nôtre .. comment.

De même toute idée de la cause divine est une induction de l'idée que nous donne notre conscience de notre propre cause. Nous avons comparé les effets de la cause divine avec ceux de la nôtre, et nous les avons trouvés empreints du caractère de l'intelligence, de la liberté et d'une raison profonde, jusque là que Dieu est incapable d'hésiter, parcequ'il aperçoit d'un seul coup d'œil toutes les suites tous les résultats que doit avoir son action. Nous apercevons dans les œuvres du Créateur la même immutabilité que dans les effets des forces inférieures; mais au lieu d'en conclure l'absence de l'intelligence dans la cause divine, nous en concluons la perfection de cette intelligence dans le Créateur, attendu que le moins parfait n'aurait pu produire le plus parfait. D'ailleurs, quand même il y aurait constance dans les effets que présente la nature, il y a dans l'univers un ensemble, une prévoyance tellement profonde, une sagesse, une harmonie si prodigieuse de moyens, qu'il est impossible que cet ensemble n'ait pas été produit par quelquechose qui fut doué d'intelligence.

Donc impossible de connoître Dieu, si nous ne nous connaiss.

Union de cette 2e recher. de la Religion à la Psych.

Donc si nous ne nous connaissons pas il est impossible de connaître Dieu autrement que comme la cause de tout effet; mais qu'il est intelligent, libre et sage, c'est dans nous, c'est dans nous seuls que nous pouvons l'apprendre. La science de Dieu proprement dite est une émanation, une induction continuelle de la science de l'homme; elle se rapporte intimement à la Psychologie.

De même les rapports de l'homme à Dieu ne peuvent être connus que par l'étude de notre nature et de notre destinée.

Union de toute la Religion Naturelle à la Psych. et à la Moral.

Quand Dieu nous est connu par le moyen de la connaissance que nous avons de nous mêmes, pour rechercher les rapports qui existent entre Dieu et nous à plus forte raison devons-nous nous appuyer sur la science de l'homme. En effet, pour chercher ce rapport nous avons deux termes, l'un desquels nous est connu, et l'autre inconnu; ou du moins, si ce dernier nous est connu, ce n'est que par le premier. Il est donc évident que pour pouvoir déterminer le rapport, il faut connaître parfaitement le terme que nous ~~connaît~~ pouvons connaître immédiatement et sans le secours de l'autre terme. Les rapports du Créateur à la créature ne peuvent donc être puisés que dans la connaissance de la nature de l'homme et de sa destinée. Ainsi, toutes les parties de la Théologie Naturelle se rattachent en dernière analyse à la Psychologie et à la Morale proprement dite.

3 rameaux pphiques.

Dans Nous avons vu le rameau Moral, politiq. et religieux.

Les Sciences dont nous avons parlé jusqu'ici forment une des branches ppales des sciences qui dérivent de la pphie; c'est la branche morale, politique et religieuse. Cette branche est une, parceque la Politique n'est qu'une conclusion et la Religion qu'une induction de la Morale. C'est donc par la Morale comme intermédiaire que la Politique et la Religion se rattachent à la Psychologie. Les deux autres rameaux, que nous allons examiner, s'y rattachent sans passer par un

2

D. Dieu

intermédiaire

…avons vu le bon. …à voir le vrai …beau.

Le bon, le beau, et le vrai sont les 3 seuls aspects sous lesquels les objets peuvent nous apparaître. Nous avons déjà examiné le bon, en traitant de la question Morale; il nous reste à voir le vrai dans la Logique, et le beau dans l'Esthétique.

II
Logique.
objet.

…comment. nous concevons sans …sans mettre …en question.

Qu'est ce que la Logique? En qualité d'êtres intelligens, nous ne sommes pas plutôt arrivés en ce monde que se manifeste un mouvement de l'intelligence vers les objets qui peuvent être connus. Nous ne nous informons pas si la connaissance est possible pour nous, en quoi consiste la vérité, si nous avons les moyens nécessaires pour y arriver, si ceux que nous avons sont bons, sont les meilleurs: par cela seul que notre nature intelligente se développe, elle atteint les choses extérieures, les connaît, les conçoit et croit sans hésiter, sans mettre la vérité en question, aux résultats de son travail et de ses recherches. Ainsi va naturellement et primitivement l'intelligence.

…effet de cette …tion dans …enfance.

Grâce à cette disposition, éloigné de tout scepticisme, c.a.d. plein de foi, plein de crédulité, l'enfant qui a tant de choses à apprendre, ne perd point de temps à discuter les caractères de la certitude, et la bonté des moyens qu'il a de parvenir à la vérité; il serait bien malheureux qu'il s'occupât de tout cela. S'il était sceptique, si, au lieu de s'abandonner naïvement à son intelligence, il s'amusait à discuter, il se priverait d'une infinité de connaissances, sans lesquelles il ne pourrait vivre long-temps.

…vient où l'on …mande : ce que …ai vrai est il …effet? Et les …que j'ai pour …à la vérité …sûrs?

Mais le jour vient au moins pour quelques esprits où un doute s'élève: on se demande tout à coup: ce que je regarde comme vrai l'est il en effet, et les moyens que Dieu a mis à ma disposition pour arriver au vrai sont ils sûrs. De ce moment la question Logique est posée, c.a.d. la question de savoir quels sont les caractères de la certitude, et celle de la bonté des moyens pour arriver au vrai.

Comment sortir de ce doute? Il faut que l'homme détermine si la vérité, telle qu'il la découvre est la vraie vérité, si ce qu'il a de vérité peut être considéré comme vrai absolument; et 2° si les procédés dont il s'est servi sont infaillibles et mènent à la véritable vérité. Pour arriver à résoudre ces deux questions, la marche à suivre est parfaitement claire.

1° …d'arriver à …la 1ère partie …les caractères …titude, avant …cher si notre …la vérité …solue.

Le bon sens le plus simple indique qu'il faut d'abord chercher ce qu'est la vérité pour nous, et ~~revêtu~~ de quels caractères se trouvent revêtues nos connaissances quand nous les acceptons, et de quels caractères elles sont revêtues quand nous ne les acceptons pas. Car, puisqu'il est certain que nous en admettons quelques unes, et que nous en rejetons d'~~autres~~ il y a donc dans les premières des caractères, en vertu desquels nous les jugeons vrais, caractères qui ne se trouvent pas dans les secondes, et dont l'absence nous porte à les rejeter. Il faut donc avant toute recherche ultérieure rechercher ce qu'est la vérité pour nous, et ce qui se passe dans l'intelligence quand nous admettons ou rejetons telles ou telles connaissances; c'est une recherche toute Psychologique.

…des caractères …titude, toute …logique.

Une fois déterminé en quoi consiste pour nous la vérité, reste à examiner si nous avons des raisons de croire que la vérité pour nous est la vérité absolue. S'il n'en était point ainsi, ce serait comme si nous ne possédions pas la vérité; car que nous importerait de posséder une vérité qui ne serait point la véritable vérité, la vérité absolue?

…ce q. vérité …relative?

Voici ce qu'il faut entendre par vérité absolue. Un objet est là; une image apparaît, une idée se forme dans mon esprit. Il se pourrait que notre intelligence

reflechie ~~de cette image~~ incomplètement un objet, et que pourtant nous ~~y~~ ajoutions foi à cette image. Elle serait en ce cas vraie pour nous, mais non de la verité absolue, la verité absolue étant dans la conformité absolue de l'image et de l'objet. Quand j'ai la jaunisse je vois véritablement jaunes les objets qui se présentent à ma vue; mais quand j'ai déterminé la verité pour moi, il faut rechercher si les mêmes caractères, ni plus ni moins, se retrouvent dans la verité absolue. Il faut donc confronter la verité que nous possedons avec cette verité absolue. Il faut que nous critiquions notre raison, notre intelligence, pour voir si elle reflechit complètement la verité.

Critique de la Raison

Voilà le sens du titre que Kant a donné à l'un de ses plus beaux ouvrages: Critique de la Raison. Tel est l'objet de la haute Logique. Dans nos Logiques ordinaires, nous ne nous élevons pas jusque là; nous nous arrêtons dans nos ouvrages sur cette matière à la première recherche, c.a.d. à celle qui s'occupe des caractères de la certitude.

Haute Logique.

Cette 1ère partie est étroitement liée à la Psychologie.

Il est évident que pour rechercher et constater les caractères de la certitude, pour savoir ce qu'est la verité pour nous, et de plus pour décider si la verité pour nous est la verité absolue, et pour critiquer notre raison, il faut étudier ce qui se passe en nous, faire de la Psychologie. A plus forte raison devons-nous nous adresser à notre nature pour chercher les meilleurs procédés qui puissent conduire à la verité.

Moyens de résoudre la seconde question des procédés ou methodes.

Tient à la Psychologie.

90 Quand la question de la certitude, et de l'identité de la verité pour nous avec la verité absolue, est résolue, la Logique n'est pas achevée; la partie la plus considérable à en croire le commun des phes, n'est pas faite. Si nous sommes rassurés sur la verité de notre intelligence, sur les instrumens dont elle se sert pour l'acquerir, il reste à rechercher quels sont pour arriver à chaque espèce de verités les procédés les plus surs et les plus prompts; et aussi par quels détours en cherchant la verité nous sommes conduits à l'erreur. Quand la science de la verité est faite, il reste à tirer d'observations profondes sur la manière dont nous arrivons naturellement à la verité un art qui a pour but d'apprendre à trouver surement et promptement cette verité; cet art est la Dialectique. En un mot, science de la verité, art d'y arriver, voilà ce que comprend la Logique. Tout cela se tire de la connaissance de notre nature.

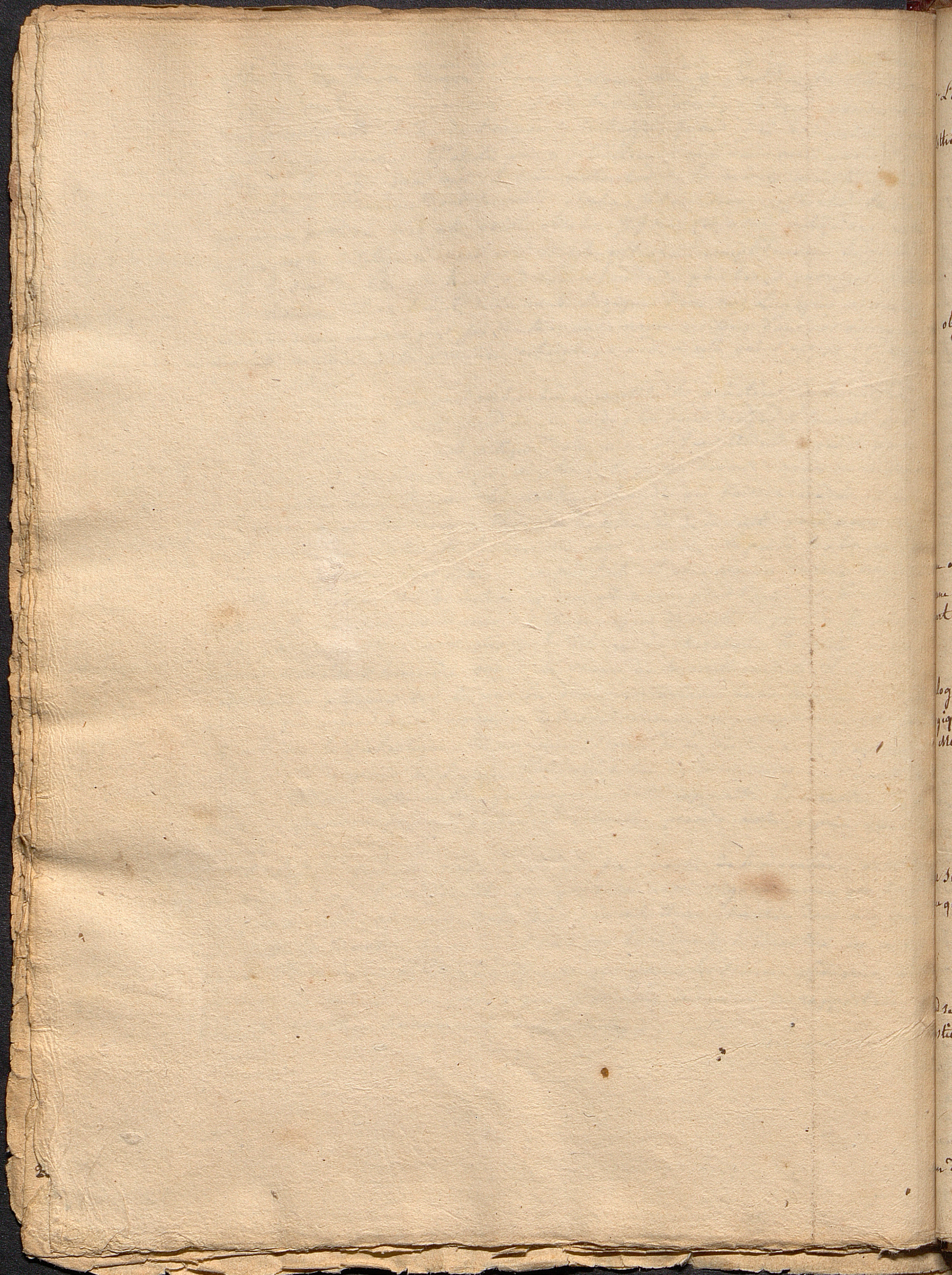
Dialectique

La Logique est la Science de la verité, et l'art d'y arriver.

C'est en étudiant notre nature que peuvent nous apparaître les caractères de la verité, et que nous pouvons découvrir comment procède notre esprit quand il y arrive.

L'éducation comprend la Morale et la Logique donc l'éducation aussi a sa racine dans la Psychologie.

La Logique étant une science et un art fait partie de l'éducation, aussi bien que la Morale, et l'une doit être enseignée ~~aussi~~ aussi soigneusement que l'autre aux jeunes esprits. Or, comme toutes deux doivent être cherchées dans une connaissance approfondie de la nature humaine, il suit que la racine de l'Education est aussi dans la Psychologie. L'Education étant rangée parmi les sciences phiques, il suit que toutes les sciences que nous avons examinées jusqu'ici se rapportent à l'étude de la nature humaine, à la Psychologie.



…Leçon.
…sthétique.

Il nous reste à examiner une science qui fait aussi partie de la philosophie et qui a reçu des allemands le nom tout moderne d'Æsthétique. L'Æsthétique, la science du beau, la philosophie du beau, c'est une même chose. Il s'agit dans cette Leçon de déterminer en quoi consiste le problème æsthétique, le but de la philosophie du beau, et ce but une fois déterminé, de rechercher quels sont les moyens d'y arriver. Cela fait, s'il existe quelque dépendance entre l'Æsthétique et les autres sciences philosophiques, cette dépendance se révélera d'elle même à nous.

…objet.

Il nous arrive de porter sur les objets, qui nous environnent, et les actions, dont nous sommes témoins, ces jugements : cela est beau, cela est laid, comme à la vue des objets et des actions nous portons ces autres jugemens : cela est bon, cela est mauvais. La Morale a pour but de déterminer le sens des derniers ; l'Æsthétique de déterminer le sens des premiers. Or, tout de même qu'en Morale, après avoir reconnu ce qu'est le bien, on cherche à découvrir les moyens d'y arriver, de même aussi en Æsthétique, quand on sait ce que c'est que le beau, ce que c'est que le laid, on peut rechercher les moyens de reproduire le beau et d'éviter le laid, et par conséquent on arrive immédiatement à l'art proprement dit, c.a.d. à ces regles qui enseignent aux différens artistes les moyens les plus propres à les conduire chacun à leur but.

…est double; …ne science, et …rt.

En deux mots, l'Æsthétique a un double but : de déterminer ce que c'est que le beau, et le laid, et quels sont les moyens de reproduire le beau.

…logie avec …gique et la Morale.

L'Æsthétique offre dans ses divisions une analogie parfaite avec la Morale et la Logique. Toutes trois renferment une science et un art ; car en premier lieu on recherche ce qu'est le beau, ou le bon, ou le vrai, c'est la science ; en second lieu on se propose de rechercher et de déterminer les moyens propres à nous conduire au beau, au bon, ou au vrai ; c'est l'art. De même dans la Religion nous distinguons la partie purement scientifique, de la partie pratique.

I
…scientifique: …que le beau?

Maintenant que nous avons établi les deux divisions principales de l'Æsthétique il s'agit de rechercher comment on arrive à résoudre le problème æsthétique dans sa partie scientique, c.a.d. à découvrir ce que c'est que le beau. Il en est du beau comme du vrai ; long-temps avant de nous demander ce que c'est que le beau, nous jugeons que telle chose ou telle action est belle ou laide, sublime ou horrible ; nous portons ces jugemens avec confiance, sans songer même à déterminer le sens des mots employés par nous. Mais le jour vient où quelque circonstance nous montrant de l'incertitude, des différences, des contradictions dans les jugemens æsthétiques de différens, ou des mêmes hommes à des époques diverses, nous nous demandons en quoi consiste réellement et définitivement le beau? Alors naît le germe de la science æsthétique.

…se pose la …stion?

…n de la résoudre.

Or, le problème une fois posé, le bon sens indique le moyen à prendre pour le résoudre. On pourrait être tenté, comme en Morale et en Logique, de

Inconvéniens de la Methode Empirique.

suivre l'expérience de réunir les jugemens et les opinions de différens hommes et de différentes époques sur les mêmes objets, de les comparer ensemble, et de chercher à tirer de ces comparaisons l'idée que les hommes attachent aux mots beau et laid. Mais tous les inconvéniens de cette methode se reproduiraient dans l'Esthétique. En effet, quand bien même on trouverait quelque chose de commun dans les opinions de différens hommes et de différentes époques, on ne saurait pas encore en quoi consiste ce quelque chose de commun, pourquoi ce qui est beau est beau. Et si on ne trouvait pas quelque chose de commun entre les choses et les actions appelées belles par le genre humain, on n'arriverait jamais à une solution. — Pour trouver la véritable, il est une autre voie. Elle consiste à remonter à la source même de nos jugemens sur le beau.

— Véritable methode.

Il faut prendre notre esprit tel qu'il est, le mettre en présence de ce qu'il appelle beau et le forcer de se rendre compte de ce qu'il entend, quand il applique cette qualification à tel ou tel objet, à telle ou telle action.

En présence d'une chose belle ou laide 2 choses dans l'esprit humain : 1° sentiment du beau ou du laid, c.à.d. émotion, impress. 2° jugem. de l'intellig. indépendants de l'impression.

Quand nous sommes en présence des objets naturels, et que nous les envisageons sous le rapport esthétique, nous trouvons qu'ils font sur nous certaines impressions. Le nous éprouvons à leur aspect le sentiment du beau, ou le sentiment du laid, c.à.d. le plaisir occasionné par l'objet que nous jugeons beau, ou le dégoût produit par l'objet que nous jugeons laid. Mais ces jugemens, c'est l'intelligence qui les porte indépendamment des sentimens que nous éprouvons ; ils en sont parfaitement distincts. On a cru pendant long-temps que, quand nous disons cela est beau, cela est laid, nous voulons dire seulement tel objet produit sur nous telle ou telle impression ; en d'autres termes, que jugemens esthétiques ne sont pas autre chose que l'effet produit sur nous par les objets ou les actions que nous considérons.

Preuve que ces jugem. sont indépendants de l'impression.

Suivant les dispositions de notre âme, un objet d'art peut produire sur nous une vive émotion, ou n'en produire aucune. Or, lorsque préoccupés de sentimens de tristesse, dans un état de torpeur et d'engourdissement pour ainsi dire, nous n'éprouvons aucune impression en présence de certains objets, notre jugement, notre raison n'en persiste pas moins à les déclarer beaux ou laids, nonobstant l'absence de toute émotion. S'il en est ainsi, il faut que l'intelligence découvre certains caractères qui constituent la beauté. Or, ce n'est pas aux objets extérieurs qu'il faut les demander, puisque ces jugemens n'ont rien de commun avec la sensibilité, mais à l'intelligence ; il faut consulter profondément l'intelligence humaine pour parvenir à découvrir et à déterminer non seulement les caractères du beau, mais encore les nuances diverses du beau et du laid ; car les objets ne sont pas beaux ou laids au même degré ;

C'est dans l'intellig. qu'il faut chercher les caractères du beau et du laid, et aussi de leurs nuances.

toutes les langues l'attestent, toutes nous présentent les mots sublime, joli, agréable, horrible. Or ces différences de mots témoignent de certaines différences, de certaines nuances dans les idées de beauté. Or, ces caractères différens de beauté nous ne pouvons les trouver qu'en analysant profondément nos jugemens esthétiques, en forçant l'intelligence de se rendre compte de ce qu'elle entend non seulement quand elle juge que les objets sont beaux ou laids, mais encore quand elle juge qu'ils sont sublimes ou jolis, ou affreux etc...

Demonstration.

Les jugemens esthétiques, comme les jugemens moraux et logiques, sont des phenomènes de notre nature ; et s'il n'y avait pas entre le sujet de ces phenomènes et certains objets une relation, qu'il faut déterminer, jamais nous ne porterions ces

jugem

tel objet est beau ; tel objet est laid. Non seulement le premier n'est pas fait comme le second, mais encore le premier a avec nous une certaine sympathie que n'a pas le second. Il existe donc entre nous et les objets, considérés esthétiquement, un rapport qui dépend de la constitution de ces objets, et de la constitution de notre nature, et c'est dans l'analyse de nous mêmes que nous découvrirons très probablement le sens de nos jugements esthétiques, car des deux termes du rapport, c'est à celui que nous pouvons le mieux connaître, c.a.d. à la constitution de notre nature, qu'il faut spécialement nous attacher, et emprunter des lumières.

…porter jugem. esthétiq. …toujours avoir le …m du rapport …ste entre nous …objets extérieurs …s esthétiquem. …tique n'est qu'un …issem. de ce sentim.

Pour porter des jugements esthétiques, il faut si non une notion complète du rapport dont nous parlons, au moins une vue confuse, obscure, un sentiment sourd, profond de ce rapport ; et l'Esthétique n'est que l'éclaircissement d'idées que nous avions déjà, mais que nous n'avions qu'à l'état de sentiment. C'est ce que nous faisons dans la Morale et dans la Logique, qui sont les deux autres faces de la Psychologie.

…ime Logique …ale eclaircissem. …timent des 2 rapports de …t de bonté. …jours c'est de …ste de notre qu'il faut partir.

Doués d'une certaine nature nous sommes environnés d'objets extérieurs, avec lesquels notre nature soutient certains rapports, que nous exprimons, sans trop nous en rendre compte d'abord, par des mots, par des jugements. Les rapports sont de trois sortes, rapports de vérité, rapport de bonté, et rapports de beauté. Plus tard nous voulons savoir le sens de ces jugements, les rapports qu'ils expriment, et alors nous créons la Logique, la Morale et l'Esthétique ; car la philosophie ne fait au vrai que constater ce triple rapport. Mais pour qui ne connaît pas notre nature il est impossible de déterminer ce qu'il y a en elle, et les rapports qu'elle soutient avec les objets extérieurs. C'est là qu'est le nœud de l'énigme.

II. …pratique.

…du beau en …ime, variété …ens d'expression.

Il est bien évident d'abord que ce qui constitue le beau n'est pas dans la forme sensible des objets. En effet, si nous les comparons, nous trouverons que nous appelons beaux des objets matériels, comme des sons, des paroles, et des abstractions, comme des actions, et qu'il n'y a rien de commun entre les caractères perceptibles de tous ces objets, rien de commun entre une couleur et un son, entre une pièce de poésie et une statue, quant aux caractères extérieurs ; et cependant nous pouvons trouver une pièce de poésie et une statue également belles. On s'aperçoit donc bientôt qu'il faut aller au delà des caractères extérieurs, et dès lors on ne tarde pas à reconnaître que le beau est invisible, et qu'il se traduit sous différentes formes, que le beau est un et que ses moyens d'expressions sont variés.

…gles générales. …particulières.

Il suit de là que l'Esthétique, considérée comme art, doit renfermer deux parties ; dans l'une elle doit donner des règles générales, dans l'autre des règles spéciales, des règles générales, qui puissent conduire tous les artistes au beau, puisque tous ont un même but la reproduction du beau ; des règles spéciales pour diriger chaque espèce d'artistes dans le maniement des moyens qui lui sont propres pour parvenir à la réalisation du beau, puisque chaque espèce d'artistes tend à la manifestation du beau par des moyens particuliers.

…général. …particuliers.

L'art par conséquent est distinct des arts : il y a un art général, c.a.d. un ensemble de règles, qui concernent la réalisation du beau, par quelque moyen qu'on le réalise : il y a de plus des arts particuliers, c.a.d. des règles particulières qui enseignent comment on parvient à la reproduction du beau par tel ou tel moyen.

1° …gles générales

Or, les règles générales, qui doivent s'appliquer à toutes les classes d'artistes ne

ne peuvent être puisées que dans la nature du beau...

peuvent être tirées que de la nature du beau. L'idée du beau et du laid étant donnée o[n] peut dire à quelles conditions une chose sera belle indépendamment des moyens par lesquels elle passera pour réaliser le beau.

2° Les regles particulièr. dans la nature du beau et la connaissance des moyens d'expressio.

Les regles spéciales ont pour but de déterminer comment les regles générales doivent se modifier pour se soumettre à tels ou tels moyens d'expression. Or, il faut préalablement les connaître ces moyens d'expression. D'où il suit que la connaissance des regles spéciales est impossible sans la connaissance antérieure de l'art et de ses moyens d'expression.

Ainsi les unes et les autres ramenées à la psychologie.

Or, l'art n'existe pas sans l'idée du beau, et l'idée du beau ne peut être acquise que par l'étude de la nature humaine. Voilà par quel lien secret les regles générales, et même les regles particulières se ramenent à la psychologie.

Résumé

Nous avons vu que l'Esthétique a deux objets : 1° de déterminer l'idée du beau 2° de tracer les regles de sa reproduction ; et comme on ne peut tracer ces regles, sa[ns] connaître préalablement en quoi consiste le beau, il suit que l'art présuppose la scien[ce]. Or, on ne peut pas déterminer ce que c'est que le beau, si on ne sait pas ce qu'[...] l'esprit humain, quand il porte des jugemens Esthétiques. Donc enfin l'Esthétique se rattache d'une manière intime à la psychologie.

Conclusion générale sur tout ce que nous avons déja vu.

De ce tronc psychologique sortent trois rameaux tout à fait differents, d'abord la Morale, la Politique, et la religion; puis la Logique, ou science du vrai, et enfin l'Esthétique, ou science du beau. Nous l'avons vu, ces sciences viennent toutes se rattache[r] par leur racine à la psychologie ; aucune ne peut être ~~~~ faite sans une connaissance profonde de la nature humaine.

Question Logique qui domine les 3 sciences du vrai, du bien, et du beau.

Si la Logique n'était que la recherche de ce qu'entend l'esprit humain par vrai, et du[...] moyens les plus propres à nous conduire à la verité, la Logique ne renfermerait rien de p[lus] que la Morale et l'Esthétique. Mais elle comprend de plus une question toute logique, e[t] qui pourtant plane sur ces trois sciences, à savoir : le vrai pour nous est il le vrai en soi ? Et ces deux autres qui s'y ramenent : le bien posé pour nous est il le bien en soi ? le beau pour nous est il le beau absolu ? quand j'ai posé la question : le vrai pour no[us] est il le vrai en soi, j'ai posé les deux autres ; car le beau et le bien envisagés sous [le] point de vue de leur verité rentrent complètement dans la Logique. C'est comme [si] demandait : est il vrai que le bien pour nous soit le bien en soi ? Est il vrai que le bea[u] pour nous soit le beau absolu ? c'est une question de pure verité, et par conség. Logiq[ue]

Elle constitue le véritable scepticisme, et devrait former une science à part, la Haute Logique.

c'est là que commence le véritable Scepticisme, qui se demande si notre intellig[ence] est véridique ou non. Or, cette question ~~est~~ supérieure aux trois sciences que n[ous] avons passées en revue est éminemment logique ; c'est la critique de l'entendement humain ; elle constitue la haute Logique qui devrait être séparée de la Logique ordi[naire] et former une science à part : elle ne devrait pas plus appartenir à la Logique q[u'à] la Morale ou à l'Esthétique ; elle les domine toutes trois. C'est la question la p[lus] importante ; car si on en sort heureusement, on aura raison contre le scepticisme ; si [non] on sera contraint de lui céder. Il est un scepticisme secondaire qui essaie de mettre la raison en contradiction avec elle même, et de montrer la vanité, la nullité [de] nos jugemens : ce qui est vrai, dit il, dans un pays ou dans une époque est rega[rdé] comme faux dans un autre pays et à une autre époque. Mais ce scepticisme n'a p[as] le sens commun ; en effet, dans [ce] pays, les enfants tuent leurs pères, c'est par la ma[...] raison qui nous empêche de le faire. Il est facile de démontrer que les jugemens sur [le] vrai, le bien et le beau sont partout identiques et partout du même ppe. Mais q[uand] on demande si ce qui est vrai pour nous est vrai absolument, alors naît le vér[itable] scepticisme, et la haute Logique qui doit le combattre.

Leçon. Philosophie. Cours de l'Ecole Normale. [Pphie de l'histoire]

omme ne pourrait d'une certaine ière en quoi se soit, sans solution q.conq. probl. pphique

Si nous réfléchissons à la nature des différens problèmes que nous avons passés en revue, nous verrons qu'il est impossible qu'un homme ou une nation agisse, se conduise d'une certaine manière en quoi que ce soit, s'il n'a pas une solution quelconque de chacun de ces problèmes. Prenez une société : les différens individus qui la composent auront à l'égard l'un de l'autre une certaine conduite, ils suivront dans les relations qui s'établiront entre eux une certaine règle ; de plus, chacun des individus poursuivra un certain but, qu'il regardera comme son bien.

ns solution de rale pas de de conduite pour individus. ns solut. du Droit el pas de règles membres d'une société.

Or, à quel titre chacun des individus pourra-t-il se faire un plan de conduite pour atteindre un certain but, à quel titre observera-t-il certaines lois envers un de ses associés qui les observera à son égard, s'il n'a pas une idée arrêtée sur ce qui est bon pour l'homme, sur ce qu'il lui est permis de faire, sur ce qu'il doit respecter dans les autres ? Sans une idée telle quelle du plus grand bien de l'homme, et des Droits et des devoirs des hommes entre eux, il n'y aura pas de plan de conduite pour l'individu, et les rapports des membres d'une société entre eux ne seront réglés par rien, et par conséquent ne s'établiront pas.

Il faut donc dans un moment donné, pour qu'une société prenne certaine direction, certaines moeurs, il faut qu'elle possède une solution du problème Moral, et du Droit Naturel. Et toutes les fois que nous verrons une société dans laquelle les individus agiront d'une certaine façon, et observeront certaines règles les uns à l'égard des autres, nous pourrons être assurés qu'il y a dans cette société une solution quelconque aux deux problèmes, qu'elle soit écrite ou qu'elle existe seulement dans les esprits.

ns solut. q. conq. politique direction possibl gouvernement.

D'un autre côté toutes les fois qu'une société est organisée, elle a un gouvernement et quand elle se donne un gouvernement, elle veut être gouvernée dans un certain sens ; il faut donc qu'elle ait une idée du but de l'association ; car un gouvernement n'est que ce qui fait marcher l'association vers son but. Il faut donc qu'il y ait dans cette société une solution du problème politique.

ns solut. q. cong. des Gens, pas les de nation à nation.

Toutes les fois qu'entre deux nations nous apercevons certaines règles de conduite, nous pouvons dire que chez ces deux nations il y a une solution quelconque, explicite ou implicite, du problème du Droit des Gens.

ns solut. q. cong. blème Religieux de culte.

Dans toute association où il y a un certain culte, comme le culte n'est que l'expression des rapports conçus entre l'homme et Dieu, il faut qu'il y ait une solution du problème Religieux.

ns solut. q. cong. blème Logique science

Dans toutes les sociétés où il y a science, et recherche de la vérité, il y a idée de la vérité, et des méthodes qui y conduisent, il y a une idée ou une solution quelconque du problème Logique.

ns solut. q. conque oblème Esthétiq. d'art.

Dans toute société où il y a un certain commencement d'art, un certain développement de poésie, d'architecture, de peinture, de musique il y a une solution quelconque, explicite ou implicite, de l'Esthétique. Car si l'artiste ne se formait pas une idée telle quelle du beau, il n'y aurait pas même d'art,

puisque l'art a pour objet la réalisation du beau.

Ainsi moeurs, code civil, criminel, politiq. Droit des gens, science, art, culte d'une nation résulte de ses solutions.

Ainsi les moeurs d'une nation, son code civil, son code criminel, son code
politique, son Droit des gens, sa science, ses arts, son culte, tout cela est le resulta
de certaines solutions admises par cette nation à toutes les questions que nous
avons passées en revue. N'est il pas vrai que si un certain peuple l'emporte
sur un autre sous le rapport de l'art, des moeurs ou de l'industrie, cela résulte

Différence de Moeurs, politique, scientifique dépend de differ. de solutions.

de la différence des institutions, différence toute est ~~à~~ faveur du 1er; de sorte que toute
les actions qui composent le détail de l'histoire de ce peuple sont une
conséquence des solutions qu'il s'est faites sur les problêmes que nous avons
coordonnés, problêmes humains, problêmes pphiques par excellence.

Toute la vie d'une nation, considérée sous toutes ses faces dépend en définitiv

Histoire d'une nation. histoire des idées admises par elle sur les problêmes pphiques. — Histoire de l'humanité, histoire des idées successivement admises par les nations.

des idées qu'il s'est faites sur tous ces grands problêmes; n'est que l'expression
des solutions qu'il leur a données. Et toute l'histoire n'est autre chose, à le bien
prendre, que la conséquence des idées sur la Morale, la Politique, la Religion etc...
admises par les differents peuples, et aux différentes époques de l'humanité.

Rapporter les evenemens, les actions les plus extérieures ~~des~~ peuples à
leurs institutions politiques, religieuses, scientifiques, æsthetiques etc..., et

On ne comprend l'hist. qu'en rapportant les évenemens et actions aux institutions, et les institutions aux idées.

rattacher comme une conséquence ces institutions elles mêmes aux idées adoptées
par ces peuples sur les problêmes pphiques; voilà comment doit être traitée
l'histoire pour être comprise.

Donc on ne sait l'histoire que très imparfaitement, on est incapable de

Ce qu'on sait quand on ne sait que les faits,

les institutions

les idées.

la comprendre, quand on ne sait que les évenemens et les actions extérieures; on
la sait un peu plus profondement, quand connaissant les evenemens on sait
les expliquer par les institutions établies aux différentes époques de l'humanité.
Enfin on sait profondement l'histoire, on la connait complétement, quand on a
rattaché les évenemens aux institutions, et les institutions aux idées morales,
politiques, religieuses etc... qui ont eu cours successivement parmi les nations.
La pphie de l'histoire ne doit pas s'arrêter aux institutions, mais remonte
jusqu'aux solutions des problêmes pphiques, qui sont la racine des institutio

Si vous faites l'histoire de l'humanité sous l'une de ses faces quelconqu

Pour faire l'histoire de l'art il faut rem. aux idées que les peuples ont eues sur le beau, et leurs moyens d'expression.

si vous faites l'histoire de l'art, par exemple, ne vous arrêtez pas aux
monumens que nous ont successivement legués les nations, mais il faut
remonter aux idées que ces nations ont eues sur le beau, et aux moyens qu'el
ont employés pour le réaliser. C'est de cette façon, et de cette façon seulement
qu'on pourra comprendre et expliquer parfaitement les monumens de l'art d
Egyptiens, des Grecs, du moyen âge, et des peuples modernes.

De même si on voulait faire l'histoire religieuse ou politique, cela reviendr

De même pour l'hist. religieuse, politique.

à faire l'histoire des idées successivement admises par les peuples, qui compos
l'humanité, sur le problême Religieux, et sur le problême politique.

Or, s'il arrivait que chacune des idées successivement admises par l'huma

Si chacune des idées successivem. admises était le developpem. de celles admis. précedem. l'hist. de l'hum. ne serait que le developpem. de 5 à 6 gr. idées.

sur chacune des questions pphiques, ne fut qu'un développement, un perfectio
d'idées precedemment admises sur le même sujet, il s'ensuivrait que l'histoire d
l'humanité n'est que le développement lent et successif de 5 à 6 grandes
qui ne sont autre chose que des solutions aux problêmes pphiques. La vie de

l'humanité ne serait plus qu'un progrès vers la vérité.

Étant donné la question esthétique, il y a à cette question une solution
vraie. Mais si en remontant à la série qui en a été donnée, on s'aperçoit qu'elle n'est
qu'une ébauche, une vue imparfaite, que la 2e solution est un peu moins imparfaite, mais
la 3e moins imparfaite encore, et l'on se convaincrait que l'humanité gravite
sans cesse vers une idée plus complète, que sa vie n'est qu'une recherche
continuelle de la vérité, et que sa destinée et son terme est la découverte de la
vérité en toutes choses.

S'il en était ainsi, et si de plus on pouvait par les pas déjà faits, découvrir
comment ces pas se font, découvrir la loi d'après laquelle ils se font, on pourrait
non seulement s'expliquer le passé de l'humanité, mais encore prévoir la nature
des pas qui restent à faire, on pourrait prédire l'avenir de l'humanité comme
on prédit l'avenir du monde physique. La loi du développement de l'humanité
trouvée, la prédiction de son avenir s'ensuit.

Or, on a reconnu que toutes les hypothèses que nous venons de faire sont des
faits; on a reconnu: 1° que tous les événements de la vie d'un peuple sont une
conséquence de toutes ses institutions, et que ses institutions sont une conséquence
des idées que se forme ce peuple sur les problèmes qui intéressent l'humanité; 2° que
toute solution nouvellement admise à une époque quelconque contenait tout
ce qu'il y avait de vrai dans la solution de l'époque précédente et y ajoutait. + en supposant que celle-ci ait été la continuat. l'héritière de la 1re
Le progrès n'est donc pas douteux. Mais suit-il une loi régulière, et qui puisse
être déterminée? Tous les esprits élevés, et qui ont foi à l'ordre établi en toutes
choses regardent comme évident à priori que le progrès de l'humanité a dû être soumis
à une loi. Quelle est donc cette loi? C'est ce qu'il reste à chercher.

Pour la trouver, il faudrait connaître le passé de l'humanité plus
profondément que nous ne le connaissons; car cette loi ne peut être tirée que
de l'expérience, de la connaissance des pas faits jusqu'ici par l'humanité.

Une autre source cependant, qu'il ne faut pas négliger, c'est l'étude de
l'esprit humain. En effet le progrès de l'humanité est un développement des idées
de l'humanité sur toutes les grandes questions qui l'intéressent. Or c'est du progrès
intellectuel, des méditations, des réflexions, des vues les plus obscures des individus
qu'est né l'opinion générale; et le progrès de l'humanité, son développement
n'est que le résultat du progrès et du développement particulier de l'individu.
Donc, si on connaissait les lois de l'intelligence individuelle, on aurait de très
grands secours pour découvrir et déterminer la loi du mouvement des masses
vers la vérité. On voit par là comment la philosophie de l'histoire trouve dans
l'esprit humain une source aussi féconde que dans l'histoire elle-même. Mais
pour remplir sa mission, pour avoir toutes les lumières qui lui sont nécessaires, elle
doit étudier à la fois le développement passé de l'humanité, et les lois de
l'esprit humain.

Cette dernière source, qui rattache si profondément la philosophie de l'histoire à
la psychologie il faut y avoir puisé abondamment pour être capable d'interpréter
le passé historique. Pour qui ne connaît pas comment apparaît d'abord obscurément
puis se développe, grandit la vérité, il est impossible que l'histoire ait un sens clair.

Et on ne comprendra ce mouvement de l'espace humaine vers la vérité qu'à la cond[ition] de connaître profondément la nature de l'esprit humain et de ses lois.

De la Géographie dans la pphie de l'histoire. Pourquoi élement indispensable?

Un autre élement indispensable pour l'intelligence de l'histoire, c'est la Géographie. Placez l'homme sur un certain théâtre, il obéira sur ce théâtre aux lois de sa nature; mais n'est il pas évident que ce théâtre constitué de telle ou telle sorte modifiera de telle ou telle manière le développement de sa nature?

Ex. particulier,

Si vous placez deux individus, l'un sur les bords de la mer, l'autre au milieu d'un continent couvert de forêts, ils chercheront tous deux à satisfaire les différens besoins de leur nature; mais par cela seul que l'un trouve plus facilement sa subsistance dans la pêche et l'autre dans la chasse, ils prend[ront] des moyens différens pour arriver au même but, le premier sera ichthyophage et le second chasseur.

Ex. général.

Or, cette influence des lieux que nous venons de voir dans un exemple très particulier se montre en grand dans l'histoire. Si dans la Grèce et dans l'Egypte nous trouvons que l'humanité, quoique partout identique à elle même, s'est developpée différemment, ces différences resultent de la différence des théâtres sur lesquels elle s'est developpée.

Les Historiens-pphes se sont partagé ces deux élemens.

La nature de l'homme et le théâtre sur lequel elle se developpe, tels sont les deux grands élemens qui déterminent les institutions des peuples et ultérieurement leur conduite, et leurs actes extérieurs. Ceux qui se sont occupés de la pphie de l'histoire, se sont partagé ces deux points de vue. Un ouvrage très célèbre a pa[ru] sur la pphie de l'histoire; c'est celui de Herder: il cherche à s'expliquer la

Herder, élement géographique.—

marche et le developpement de l'humanité; il se demande pourquoi tel peuple a eu telle destinée, et il va chercher ses raisons presqu'exclusivement dans la nature des localités, et rarement dans la nature de l'homme. Vico s'est posé la même

Vico, élement psycholog.

question; mais il a pris l'autre face, l'autre solution, il a été puiser les raisons du développement de l'humanité chez tel ou tel peuple dans la nature de l'homme.

Ces deux élem. influent simultanément.

Evidemment ces deux pp[rinci]pes influent simultanément sur la vie d'une nation. Si les lieux faisaient tout, les différentes civilisations ne se lieraient pas entr'elles; chaque lieu entraînerait un développement spécial, et développement ne pourrait, ni se rattacher aux developpemens précédens, ni se continuer sur un théâtre différent. Or, l'histoire nous donne ce résultat que malgré les modifi[cations] produites par la différence des lieux il y a pourtant un fonds commun; qu'ain[si] une civilisation a pu émigrer sans pour cela abdiquer sa vie première. C'est pourquoi, bien que le théâtre oriental diffère du théâtre Grec, on peut suiv[re] le développement des mêmes idées depuis le commencement du monde Ind[ien] jusqu'à la fin du monde grec. Il n'y a pas solution de continuité. Un peu[ple] ne recommence pas une civilisation différente de celle des peuples qui l'ont precédé, il ne fait que développer les élemens, qui lui ont été légués par ses devanciers. C'est pour cela que l'étude de l'histoire, tout en tenant compte de la différence des théâtres se rattache si intimement à l'étude de la nature hum[aine].

Si les lieux seuls influaient sur la vie d'une nation, il n'y aurait que diversité dans les civilisations; (ne formeraient pas un seul drame;) or, nous voyons que l'une est la continuation de l'autre.

Circonstances curieuses du développement de l'esprit humain vers la verité.

Voilà le spectacle général de l'histoire de l'humanité, un développem[ent] de l'esprit humain continuellement occupé de la recherche de la verité sur les problèmes qui l'intéressent. Mais la manière dont se fait cette recherche présente des circonstances très curieuses.

[Ens]emble de solutions [a]dmises Religion, ou [d]ogme.

Quand l'humanité a adopté comme vrais certaines solutions sur ces problêmes, cela forme une chose qu'on appelle ordinairement une Religion, ou un dogme. Un dogme regne quand on y croit, et on y croit quand il parait vrai. L'esprit du dogme, qui n'est autre que l'esprit qui a enfanté les solutions passe dans les institutions, et ultérieurement dans les évenemens et les actions du peuple chez qui regne ce dogme. Or, il est évident que si la raison humaine soumise à un certain dogme ne continuait pas, ne cherchait pas à perfectionner les solutions qu'il renferme, elle ne changerait pas, et le même dogme serait établi partout et toujours. Il faut donc qu'il y ait sous chaque dogme un travail sourd, d'où il resulte tôt ou tard que la solution admise parait insuffisante. Alors la raison d'une nation a dépassé la portion de verité renfermée dans son dogme; alors on signale les erreurs de ce dogme, on l'ébranle peu à peu, et on finit par le détruire. Cela fait, comme l'humanité ne peut se passer ni de Morale, ni d'art, ni de science, il faut que le moment arrive où elle se reforme de nouvelles idées, un nouveau dogme au niveau de ses lumières, c.a.d. un ensemble de solutions plus complètes sur les problêmes philosophiques. C'est alors qu'à une époque de destruction succede une époque d'organisation. Toutes les revolutions ne sont que cela: un dogme regne, un autre lui succède, voilà la marche de l'humanité, voilà les deux situations dans lesquelles elle peut se trouver. C'est là le spectacle que présente l'humanité, et ce qu'on doit entendre par philosophie de l'histoire. Espérons que cette science qui ne date, tout au plus, que d'un siècle, fera de nouveaux progrès, et pourra bientôt prédire l'avenir du monde moral, tout comme nous prédisons l'avenir du monde physique.

[la] raison humaine [tra]vaille sous ce dogme, [s'a]perçoit d'abord [qu']il est insuffisant, [au] dessous des lumières [de] l'époque, [l']ébranle, le détruit [et] lui en substitue [un] autre plus vrai [Épo]que de destruction, [et] de réorganisation.

[Ré]sumé de la [le]çon.

Nous avons indiqué le but de la philosophie de l'histoire, et ses moyens de solution; nous avons montré comment par son but et ses moyens elle se rattache directement au problême de la nature de l'homme, l'histoire ne faisant que résumer la philosophie, n'étant que la philosophie en action.

[Ré]sumé de toutes [les le]çons.

Nous avons terminé la revue que nous devions faire de tous les problêmes philosophiques; nous avons examiné à peu près toutes les sciences comprises sous cette dénomination. Nous avons recherché ce qu'elles ont de commun, et par là il nous a été facile de tracer entre elles une ligne de démarcation. Maintenant que nous avons une carte du pays philosophique il nous reste à dresser une semblable carte du pays psychologique.

[Ce] que nous allons faire.

\+ Il faut mettre une condition, c'est que ces civilisations pour être le perfectionnement l'une de l'autre, doivent être en contact, se succéder réellement l'une à l'autre, comme la civilisation Oriental et la civilisation Grecque, celle-ci dans la civilisation Romaine. Mais ces 3 civilisations n'étant pas la continuation de la civilisation Chinoise ou du Mexique, ce que nous avons dit des premières ne peut s'appliquer aux dernières, si on les met en présence des civilisations Orientale, Grecque et Romaine.

Le ou

[Conclusions.]

Leçon.

Philosophie. Cours de l'Ecole Normale.

[Marge :] …a revue est achevée.

Nous avons achevé la revue non pas de tous les problèmes pphiques, mais au moins des ppaux. Ces problèmes, comme nous l'avons dit en commençant, sont devenus le sujet d'une science, qui porte le nom de science pphique, et qui comme les problèmes dont elle s'occupe mérite ce titre.

[Marge :] …t de cette revue.

Notre objet a été de rechercher quel lien commun unissait tous ces problèmes ou sciences, et de parvenir ainsi à déterminer ce que c'est que la pphie, qui les comprend toutes. Or, nous sommes arrivés à ce résultat, que tous ces problèmes présupposent la solution du problème psychologique, que si l'on ne connait pas les lois de la nature morale et intellectuelle de l'homme, il est impossible d'en résoudre aucun : nous l'avons prouvé successivement et du problème Moral, et du problème du Droit naturel, du problème Politique, de celui du Droit des gens, etc.. Tous présupposent la connaissance de la nature de l'homme, voilà le résultat général auquel nous sommes arrivés. Si ce résultat est exact, nous pourrons en déduire plusieurs conséquences très importantes ; car de cette vérité générale découlent : 1° l'unité ; 2° la Circonscription ; 3° l'organisation de la pphie ; 4° enfin la distinction des sciences pphiques, et des sciences Naturelles.

[Marge :] …ltat auquel …s a conduits : …problèmes pphiq. …posent la solution …blème psychologiq.

[Marge :] …séquences de …ltat : 1° unité, …onscription, 3° …sation de la pphie; …nction des problèm. …, et des sciences …aturelles.

Comment du résultat scientifique que nous avons obtenu, découlent toutes ces conséquences? Lorsque nous avons considéré l'ensemble des problèmes auxquels l'usage a donné le titre de problèmes pphiques, nous avons été frappés de la diversité extrême, qui paraissait exister entre eux, et nous avons cherché par quel lien inconnu ils avaient pu être réunis et classés sous une même dénomination. En effet en comparant le but de l'Esthétique, et celui de la Morale, on trouve entre eux une si grande différence qu'il semble qu'on pourrait aussi bien réunir l'Astronomie et la Morale ; d'abord on ne voit pas plus d'analogie entre cette recherche qui détermine ce que c'est que le beau, et celle qui détermine nos Droits et ~~[illegible]~~ et nos devoirs, qu'entre l'Esthétique et la chimie, par exemple. Et cependant, quelque diversité qu'il y ait entre les problèmes pphiques, le sens commun a proclamé leur unité, et les a classés ensemble et réunis sous un même mot. Cela est si vrai que, si vous proposez à un homme ordinaire, et qui n'a jamais pphé deux questions, l'une pphique, et l'autre appartenant aux sciences Naturelles, et si vous lui demandez à quel ordre de Sciences elles doivent être rapportées l'une et l'autre, il n'hésitera pas, et renverra la première à la pphie et la seconde aux sciences Naturelles. De tout temps le sens commun a reconnu entre ces deux ordres de sciences une distinction profonde : de tout temps il a reconnu une unité et un lien quelconque entre les problèmes pphiques, comme de tout temps il a reconnu entre les sciences naturelles une unité et un lien quelconque.

[Marge :] …sité apparente …problèmes pphiques.

[Marge :] Ire conséquence : …de la pphie. …reconnue par …n sens.

Il en est de cette aperception du sens commun comme de toutes les autres ; il est difficile de tromper le sens commun, toujours très propre à saisir la vérité

mais incapable de la saisir d'une manière claire, et de se rendre compte de ses opinions: si vous lui demandez pourquoi il range la question morale dans une autre classe que la chimie, lui qui auparavant prononçait avec tant d'assurance ne donne plus aucun mot.

Ainsi la différence entre les questions philosophiques et les sciences naturelles, proclamée depuis si long-temps n'a pas pu être éclaircie par le sens commun: c'était aux philosophes à donner des motifs de cette distinction; mais elle a été acceptée par eux, sans qu'ils aient pris soin de la légitimer. Maintenant, l'unité de la philosophie est trouvée, les motifs de la réunion de tous les problèmes philosophiques en une même science sont trouvés, si le résultat dernier de notre revue est exact; car alors l'unité de la philosophie sort de ce résultat comme une conséquence immédiate.

quelle est cette unité? quel est le lien qui unit tous les probl. philosoph.

En effet qu'est ce que la philosophie pour nous, maintenant que nous savons que tous les problèmes appelés philosophiques exigent la connaissance de la nature humaine? Ce n'est pas autre chose que l'ensemble des questions ou problèmes, dont la solution présuppose la Psychologie. Voilà la véritable unité de la philosophie, voilà le véritable lien qui renferme toutes les sciences dont elle s'occupe dans les cadres d'une même science. — Prenez, pour éprouver la vérité de cette assertion, un problème philosophique quelconque, et cherchez à le retirer de ce cadre pour le placer ailleurs, il ne consentira pas à se ranger parmi les sciences naturelles: tout ce que présente la nature ne pourra vous donner sa solution. Qu'en ferez-vous donc? ou vous le laisserez flottant, ou vous le replacerez parmi les sciences philosophiques: si vous le laissez flottant, jamais vous ne parviendrez à le résoudre; car l'expérience la plus complète, la plus étendue, des phénomènes naturels ne peut donner aucune lumière; il faut donc le restituer tout entier à la philosophie, puisqu'il ne peut trouver sa solution que dans l'observation et la connaissance de la nature humaine.

L'unité des sciences philosophiques n'est donc pas une unité factice, elle est si nécessaire qu'il est impossible de détacher l'une des autres pour la transporter ailleurs. Leur unité une fois trouvée, on voit qu'elles sont toutes des rameaux différents d'un même tronc; ce tronc, c'est la psychologie.

II. Conséquence: Circonscription de la philosophie.

L'unité d'une science étant donnée, la circonscription de cette science s'en déduit immédiatement. Qu'est-ce en effet que la circonscription d'une science? C'est la ligne qui embrasse complètement tout le domaine de cette science, et qui la sépare de toutes les autres. Vous avez cette circonscription, lorsque vous pouvez juger si tel ou tel problème appartient à cette science, ou lui est étranger. Or, par cela seul que vous avez défini la philosophie, et que vous en connaissez l'unité, vous avez le criterium dont nous parlons. A l'aide de ce criterium vous pourrez décider si une question rentre dans l'ordre des sciences philosophiques, ou dans celui des sciences naturelles. Si pour la résoudre on est obligé de connaître la nature humaine, la question est philosophique; si elle exige la connaissance du monde extérieur, elle est du ressort des sciences naturelles: si elle a besoin à la fois de l'observation de certains faits physiques, et de la connaissance de l'esprit humain, elle participe des deux natures. A ce signe que pour résoudre un problème il faut s'adresser à la nature extérieure, ou à la nature humaine, à ce signe vous

reconnaissons que ce problème est Naturel ou pphique; et nous sommes sûrs de ne point nous tromper dans cette conclusion, parceque en effet nous avons remarqué que tous les problèmes appelés pphiques par le genre humain ont cela de commun, qu'ils trouvent tous leurs solutions dans la connaissance de la nature de l'homme, autrement dit dans la psychologie.

Conséquence:
-sation de la pphie.

Non seulement du résultat auquel la revue des problèmes pphiques nous a conduits sortent l'unité et la circonscription de la pphie, mais encore son organisation. Il y a des esprits à qui il importe peu qu'une science soit organisée ou ne le soit pas; et qui n'éprouvent aucune peine à passer arbitrairement d'un problème d'une science à un autre problème de cette même science, ou même d'une science à une autre science, sans voir leur dépendance logique. Ce sont là des esprits peu rigoureux. De véritables esprits scientifiques ne souffrent pas ce désordre; ils sentent le besoin de mettre les choses à leur place, et de savoir nettement leur dépendance. L'organisation d'une science suppose deux choses: 1° l'invention des problèmes; 2° leur disposition dans leur ordre de solution. De ces deux choses la première est bientôt faite; il suffit de se connaître pour que les questions se posent; dans toutes les sciences elles se sont posées sitôt qu'il y a eu des hommes ayant conscience d'eux mêmes et observant le spectacle de la nature extérieure; car alors ils se sont demandé raison de ces deux spectacles, ils ont cherché des éclaircissements à ce qu'ils ne comprenaient pas. Aussi parcourez les écrits des plus anciens pphes, et ceux des plus anciens naturalistes, de Plutarque, par exemple, vous trouverez soulevées dans les premiers toutes les questions pphiques, dans les derniers toutes ou presque toutes les questions naturelles. Il suffit d'être ignorant, et d'être en face de la conscience, ou de la nature extérieure pour désirer connaître plus qu'on ne connaît et se demander comment il est possible d'arriver à cette connaissance plus parfaite.

-isation d'une science
2 choses:
-ntion des problèm.

Mais il est plus difficile d'ordonner les questions dont l'ensemble doit forme une science. Pour arriver à pouvoir les ranger dans leur ordre de solution, il faut avoir déjà approfondi chacune d'elles, pour savoir son but, et aussi pour avoir découvert ce qu'il faudrait connaître pour la résoudre. Ce n'est qu'alors qu'on apercevra l'ordre dans lequel ces questions doivent être rangées. On n'arrivera pas à cette intelligence du premier coup; l'organisation d'une science n'est le résultat assez tardif d'une profonde réflexion, et d'une longue étude.

-position de ces
-mes suivant leur
-de solution.

L'organisation de la pphie, tout comme son unité et sa circonscription, sort immédiatement du résultat de la revue que nous avons faite. En effet, puisque de tous les problèmes pphiques, il n'y en a qu'un qui n'en présuppose aucun autre, celui là doit être abordé le premier. Ensuite on doit ranger autour de lui, ceux dont la solution en dérive immédiatement: ainsi après la Psychologie on ~~peut ranger~~ doit placer la science du bien; car il suffit de connaître la nature de l'homme pour connaître son bien. Il en est de la science du beau, et de la science du vrai comme de la Morale, car une fois la nature de l'homme déterminée, on en déduit sans beaucoup de difficulté la Morale, l'Esthétique et la Logique.

-ue l'organisation
-pphie sort de
-de notre revue.
l'ordre des problèm
-s
-ychologie.
-s émanations de
-chologie:
-e, Logique,
-Esthétique.

La Psychologie a trois grandes émanations, qui sont les trois sciences que nous venons de nommer.

3 arts, émanations de ces 3 sciences.

De ces trois sciences résultent trois arts, qui en sont à leur tour des émanations: l[...] pratique du bien, l'art de reproduire le beau, et l'art des méthodes ou l'art de trouver le vrai. Les lois de ces 3 arts se déduisent de la connaissance approfondie des 3 science[s] qui les engendrent, et par conséquent de la connaissance de la nature humaine.

3° Education, émanation de ces trois sciences et de ces trois arts.

Enfin de ces 3 sciences et de ces 3 arts réunis sortent une autre science et un autre art, l'Education. En effet, on ne peut enseigner que l'une ou l'autre de ces trois cho[ses] ou l'on enseigne les moyens de devenir meilleur, ou les moyens de trouver le vrai, ou encore les moyens de réaliser le beau. L'Education complète doit comprendre ces trois buts; mais d'ordinaire on se borne à l'enseignement de l'un de ces trois ar[ts]. Toujours il reste vrai cependant que l'Education se propose de chercher et d'enseigne[r] de quelle manière il faut s'y prendre pour pratiquer le bien, parvenir au vrai, e[t] reproduire le beau; donc l'Education est une émanation de la Morale, de la Logique [et] de l'Esthétique.

4° Emanations de la Morale: Droit Naturel, problème Politique, Droit des Gens;

Religion.

La Morale est une science féconde, et en enfante plusieurs autres. Dans sa solution se trouvent les moyens de résoudre les problèmes du Droit Naturel, Politi[que] et du Droit des gens. De plus, dans le problème Moral, et dans la connaissance approfondie de la nature humaine on découvre des lumières nécessaires pour détermin[er] ce qu'était l'homme avant cette vie, et ce qu'il pourra devenir après cette vie. C'est l[à] encore, et là seulement qu'on pourra prendre des renseignemens sur les rapports de l'homme et Dieu: en d'autres termes, la science de la Religion sort de la Psychologie par l'intermédiaire de la Morale.

5° Couronnement de l'édifice pphique: Pphie de l'Histoire.

Evidemment les branches Logique, et Esthétique, tout comme la branche Mora[le] fournissent différens rameaux; mais les questions qui trouvent leur solution dans l[es] deux premières sciences n'ont pas acquis la même importance que la Morale et les problèmes qu'elle résout. Enfin, comme couronnement de l'édifice pphique, vient la pphie de l'histoire, c.a.d. la recherche du développement de l'humanité sur le théâtre du monde. Or, puisque ce développement de l'humanité n'est que le développem[ent] moral, logique, et esthétique des hommes, qui la composent, à moins de connaître ce que c'est que le bien, le vrai, et le beau, il est impossible de rien comprendre à l'hist[oire] de l'humanité. Cette histoire en effet n'est que la pphie se manifestant par les actions du genre humain, c'est la pphie s'exprimant par les institutions, les mœurs et les monumens des peuples.

Cette organisation est vraie.

On voit que l'organisation de la pphie est une chose toute simple aussitôt qu'on a trouvé le véritable sens des problèmes qui la composent. Mais ce n'était pa[s] assez; nous n'avions que des pierres; il restait à construire l'édifice. Or la manière dont nous l'avons fait n'est pas du tout arbitraire, puisque chacun des problèmes ~~occupe~~ occupe sa place véritable, indispensable. Si en effet vous essayez de résoudre l'un d'eux sans passer par ceux qu'il présuppose, vous ne le pourrez pas. Le rang que nous leur avons assigné est donc nécessaire; et s'il est nécessaire, l'organisation que nous avons donnée de la pphie est vraie et rigoureusement vraie.

Ainsi l'unité, la circonscription, et l'organisation de la pphie découlent des recher[ches] que nous avons faites. Il reste à montrer comment de ces mêmes recherches découle la justification la plus éclatante de la distinction établie par le sens commun entre les sciences p[hilosophiques] et les sciences Natur[elles].

Conséquence: …tion entre sciences …s. et Sc. Naturelles.

Ce qui distingue les problèmes psychologiques des problèmes naturels, c'est que les uns se rattachent tous à l'observation et à la connaissance des phénomènes de l'esprit humain, tandisque les autres se rattachent tous à l'observation et à la connaissance des phénomènes du monde extérieur. Certainement il y a entre ces deux classes de faits une grande différence : d'abord ils ne sont pas de même nature, comme nous l'avons prouvé dans une des leçons précédentes ; ensuite les uns sont exclusivement perçus par la conscience, les autres par les sens. Il suit de là que le point de départ des sciences psychologiques est différent de celui des sciences naturelles, et que l'instrument employé par les unes n'est pas le même que celui qu'emploient les autres. La distinction établie entre les premières et les secondes est donc déjà suffisamment justifiée.

…autres différences.

…nce plus profonde.

Mais ce ne sont là que des différences superficielles ; elles en recouvrent une autre infiniment plus profonde. Si l'on veut y regarder de près, on découvrira facilement que dans ce monde tout est double, tout est composé de deux élémens. On peut prendre à volonté un objet quelconque de la création, ou la création toute entière, on trouvera toujours cette duplicité d'élémens. Prenez un objet quelconque, vous y découvrirez toujours deux choses différentes : 1° des attributs fixes, qui restent toujours les mêmes, et qu'on appelle qualités ; 2° des changemens, qui commencent, durent, et finissent sous nos yeux, auxquels succèdent d'autres changemens, et qu'on a nommés phénomènes, pour les distinguer de ce qui ne varie pas, des qualités. Toute espèce d'objets, tout ce qui tombe sous notre observation se manifeste à nous de ces deux manières.

…un objet, 2 choses: …s; 2° phénomènes. …matière, 2° …ou cause.

Les qualités permanentes se rapportent à la matière comme à leur sujet ; mais les phénomènes qui apparaissent à la surface des objets nous les rapportons aux causes qui les ont produits. Nous arrivons donc en examinant un objet quelconque, en y distinguant ce qui est permanent de ce qui est variable, à reconnaître dans sa constitution deux principes, d'une part la matière, de l'autre la force, ou la cause. Si nous prenons l'univers tout entier, ou une partie de l'univers, nous obtiendrons toujours le même résultat, nous ne rencontrerons aucun objet qui ne nous révèle simultanément les signes de la coexistence de ces deux principes. Que dans les profondeurs de l'être la matière et la force soient réunies, c'est une question fort difficile, mais qui nous importe peu. Il se peut que la force ne soit jamais qu'une émanation de molécules matérielles ; mais pour nous, ce sont deux choses différentes, bien qu'elles puissent être confondues.

…qui s'y trouvent …

…force nous ne …ns que les phénomènes …rquoi?

Maintenant, de la force que saisissons-nous? Les phénomènes qu'elle produit : pourquoi? c'est que tout phénomène visible pour nous, n'est qu'une émanation, qu'une modification d'attributs permanens de la matière, un changement de forme, d'étendue, de couleur etc... Or, comme c'est par les sens que nous atteignons ces attributs, ces qualités, c'est aussi par les sens que nous percevons les changemens qu'elles éprouvent, c.a.d. les phénomènes. Mais la cause qui les produit, l'opération intime, au moyen de laquelle elle produit ces changemens, la vie d'où résultent toutes choses : les sens ne donnent rien sur tout cela. Et pourtant dans toute intelligence humaine il y a une idée des causes et des opérations principales de toutes les causes. Ainsi, tandisque les sens n'atteignent que

…saisissons ni …, ni son opération

…endant nous …vons idée,

des changemens, et ne saisissent rien qui ressemble à de la vie, tout le monde se fait une idée de l'action et de la vie qui anime et maintient tous les objets de la nature.

D'où vient cette idée? De la connaissance de notre propre force.

D'où viennent donc ces idées? Il n'y a au monde pour chacun de nous qu'un seul objet connu sous ses deux faces, c'est nous mêmes. Remarquons, c'est là le fait important, que nous ne connaissons que par son côté extérieur tout autre objet que nous; nous voyons l'extérieur, mais le fond nous échappe complètement. Nous nous connaissons par les deux côtés; d'une part nous avons conscience de nous mêmes, de la force qui est nous, de l'autre par les sens nous percevons à l'extérieur, au dehors les changemens que cette force produit.

C'est parceque nous nous saisissons au dedans et au dehors que nous connaissons en nous mêmes et que nous ne connaissons d'aucune autre chose, la force qui produit les phénomènes. C'est donc dans la conscience de la cause, qui est nous, des opérations intimes de cette cause que nous puisons la connaissance de la sensibilité, de la liberté et de l'activité d'une cause, et c'est par la réunion de toutes ces idées que nous connaissons la vie. Supprimez ces notions, vous retrancherez de notre intelligence la moitié de ses idées, celles qui ont rapport aux phénomènes en tant que produits par des causes, vous retrancherez la connaissance de la vie; vous ne lui laisserez plus que l'idée d'une matière inerte, douée de certaines qualités; mais toutes les autres idées seront effacées.

Dans la conscience de notre propre force, nulle idée de la sensibilité, de la liberté, de l'énergie d'une cause; idée seulement d'une matière inerte, douée de qualités.

En effet comment comprenons-nous la vie, et les effets qu'elle produit en ce monde. Nous prenons la cause, qui est nous, et en retranchant de cette cause type un certain nombre de propriétés, en y laissant que les propriétés fondamentales d'agir et de produire, nous nous faisons une idée de la force qui fait végéter la plante, de toutes ces causes inférieures qui animent la nature insensible. Les idées que nous nous formons de ces forces ne sont que l'idée de notre force, après que nous en avons retranché un certain nombre de propriétés. De même, comment nous figurons-nous la force animale? c'est en retranchant de la nôtre la propriété ou la faculté que nous appelons raison. D'autre part, comment concevons-nous la cause Divine, et la cause qui anime ces êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme? C'est en augmentant les facultés de notre cause, en les portant à l'infini. Donc, en résumé, toute idée d'une cause quelconque est tirée par analogie de l'idée que nous donne de notre cause la conscience. En retranchant q.q. chose de cette cause nous avons idée de forces inférieures; en l'augmentant nous avons idée de forces supérieures.

Les autres forces que nous connaissons ne sont que notre force diminuée ou augmentée de quelques propriétés.

Sans cette connaissance préalable de notre cause, l'intelligence ne comprendrait rien dans le spectacle du monde extérieur. Mais l'enfant lui même qui a peu réfléchi comprend jusqu'à un certain point ce spectacle; c'est qu'il y a deux psychologies, l'une involontaire irréfléchie, l'autre volontaire, et faite après. Si nous n'avions pas au moins la première, le monde serait une énigme indéchiffrable, aussi bien pour le naturaliste que pour l'homme le plus idiot.

Sans la conscience de notre propre force, même le monde extérieur est inexplicable.

Si dans chaque objet il y a deux choses, la connaissance de cet objet doit se ramener à la connaissance des deux élémens qui le constituent, et comme ces deux élémens diffèrent essentiellement, il est tout simple de les séparer, et de faire deux ordres de sciences, l'un renfermant tous les problêmes qui ont rapport aux forces # causes, l'autre tout ce qui regarde les effets de ces causes, les phénomènes, les changemens

en tant que causes, à leurs opérations, à la vie,

…ité de séparer, …nir les connaissances …x élémens, matière …ce

opérés dans les qualités, et enfin la matière, qui est le sujet de ces qualités ou propriétés permanentes. Or, puisque toute chose est double, il suit qu'on ne peut rien comprendre, sans l'association de ces deux ordres de sciences. Ces deux ordres, il est vrai, sont aussi séparés que les deux élémens qu'ils étudient chacun à part ; mais comme les phénomènes sont un résultat produit à la fois par la matière et par la force, rien ne peut être connu sans l'union des connaissances physiques et naturelles. Prenez une ~~plante~~ ~~naturel~~, et réduisez l'intelligence du naturaliste ~~[illegible]~~ ou ~~[illegible]~~ à la seule connaissance de la matière, ~~de~~ ou ~~[illegible]~~ à la conscience exclusivement, vous mettrez ces deux moitiés d'homme dans l'impuissance de résoudre le problème.

…umé et conclusion.

Il en est de l'homme comme de la plante : nul ne le connait qui ne l'ait étudié sous ces deux faces. Ainsi, nous voyons tout à la fois la distinction profonde qui sépare les sciences physiques des sciences naturelles, et la nécessité de leur union. De plus, instruits par le spectacle de la force qui est en nous, et par le spectacle de ce qui se passe dans la matière, nous apercevons la raison de cette distinction, et de la nécessité d'unir ces deux ordres de sciences.

Cours de l'Ecole Normale.

Philosophie

Nous devions nous former une idée générale de la philosophie, et ensuite une idée générale de la Psychologie. La 1ère de ces deux recherches est faite; maintenant nous allons nous occuper de la seconde: qu'entend-on par Psychologie? Une science qui a pour objet de connaître l'homme véritable, ou, en d'autres termes, le ppe intelligent, volontaire et sensible, dans lequel chacun de nous se place exclusivement. L'instrument au moyen duquel le moi peut être connu, c'est la conscience. En effet, chacun de nous a conscience plus ou moins distinctement de ce ppe, et des modifications qu'il éprouve ou qu'il produit. Aussi loin que s'étend la conscience, aussi loin s'étend le domaine de la Psychologie. Ainsi, comme la conscience atteint d'un côté le ppe qui est nous, de l'autre les modifications qu'il éprouve et les opérations qu'il produit, la science Psychologique a pour objet cette double connaissance; et voilà la sphère de la Psychologie circonscrite par celle de la conscience.

Dans l'ensemble des modifications du moi, il en est dont la cause extérieure produit, avant d'arriver au moi, certains phénomènes qui ne tombent pas sous notre conscience. Quand un objet frappe ma vue, il en résulte pour moi une sensation et une idée. Ces deux modifications ont une cause dont je n'ai pas conscience: elles sont précédées d'un certain nombre de phénomènes sans lesquels elles n'existeraient pas, mais dont je n'ai pas non plus conscience. Jamais un objet extérieur n'agirait sur le moi, s'il n'agissait d'abord sur les organes, si ensuite cette action ne pouvait se communiquer aux nerfs et par eux au cerveau. Ces résultats physiologiques sont incontestables; mais ces faits ont pour théâtre le corps, et ne tombent pas sous notre conscience, car sans une vue extérieure nous ne les connaîtrions pas, et le sentiment que nous avons du ppe sensible ne peut dépasser les bornes de ce ppe. Ainsi, ces phénomènes purement physiologiques qui précèdent les modifications du moi, et l'acte qui les produit, tout cela n'est pas du domaine de la psychologie, parceque tout cela ne tombe pas sous la conscience.

De même quelques-uns de nos actes d'abord Psychologiques deviennent ensuite Physiologiques, échappent à notre conscience, et tombent sous une cause extérieure. Ainsi dans le mouvement volontaire, le point de départ est le moi; je sens parfaitement que c'est un acte énergique qui procède de ma volonté, cela est incontestable. Mais je n'ai pas conscience des modifications qu'il éprouve ensuite, non plus que du mouvement corporel, parceque c'est un effet extérieur, et qui ne se passe pas dans le sein du ppe voulant. Ainsi, les phénomènes purement physiologiques qui suivent toute détermination volontaire tout comme les résultats de ces phénomènes, tout cela n'appartient pas à la Psychologie. En d'autres termes, entre nous et les choses extérieures sont des organes intermédiaires à travers lesquels notre action sur ces choses et leur action sur nous doit nécessairement passer.

Toutes les fois que j'agis ou que j'éprouve une modification il y a trois parties, la partie qui se passe en moi, celle qui se passe dans le monde extérieur,

et celle qui se passe dans les organes. De ces 3 parties une seule est psychologiq[ue]

Circonscription nette de la Psychologie.

La circonscription de la Psychologie est donc très facile à trouver : voyez tout ce que la conscience atteint et tout ce qu'elle n'atteint pas. Cette circonscription est bien nette : la Psychologie toute entière est renfermée dans l'étude de l'objet de la consc[ience]

Distinction profonde et union nécessaire entre la Psychologie et la Physiologie.

Loin d'en tirer cette conséquence que quand on veut connaître l'homme, m[ême] dans l'acception rigoureuse du moi il faille s'en tenir aux études psychologiques, je pense que si le philosophe reste étranger aux phénomènes physiologiques qui précèdent notre action sur le monde extérieur et l'action de celui-ci sur nous, s'il reste étranger à la nature des causes et des objets extérieurs, il se renfermera dans des bornes trop étroites. Connaissant imparfaitement nos rélations avec le monde extérieur, comment pourra-t-il comprendre notre destinée. Mais toujours il est v[rai] qu'il y a entre la Psychologie et la Physiologie, quoiqu'ayant besoin d'être unies une distinction profonde. Ainsi nécessité de réunir ces deux sciences, et en même temps limites vraies, nécessaires qu'il convient de tracer, de marquer entre elles, et qu'il ne faut jamais oublier.

Ce que renferme le monde de la conscience, un ppe qui vit.

Si l'on veut se réduire au spectacle de la conscience, on verra que que ce monde intérieur ne renferme que deux choses, un ppe à la fois susceptible d'agir et d'être modifié, de recevoir des actes extérieurs et d'en produire sur les objets extérie[urs]. Des opérations reçues et produites par ce ppe composent ce qu'on peut appeler sa [vie]. Il y a donc d'abord le ppe, qui est l'homme lui même, et la vie de ce ppe. Un ppe qui vit, c.a.d. qui agit sur des ppes étrangers, et reçoit par leur action une foule de modifications, voilà tout ce qu'on trouve dans le monde de la conscience, voilà tout l'objet de la Psychologie.

Modifications que subit le moi, actes nombreux qu'il produit, voilà le sujet de la Psychologie.

A chaque instant de notre existence, si nous voulons descendre en nous mêm[es] et remarquer ce que nous sentons, nous verrons que cette vie du ppe moi se compo[se] d'une foule de phénomènes et d'opérations de nature extrêmement différente, qui se croisent, se combinent, se mêlent de mille façons différentes : de sorte que la vie intérieure paraît très compliquée, très difficile à expliquer. Si maintenant oubliant complètement les choses extérieures je rentre en moi, et que je sente ce qui s'y passe si une foule de pensées traversent mon esprit, si au moment même où je comb[ine] des idées, une multitude de modifications sensibles m'assiègent, si mon activité loco-motrice réagit, si ma volonté prend continuellement certaines déterminations et de plus, si je sens en moi des besoins, des inclinations qui m'attirent tantôt vers un but, tantôt vers un autre ; n'est ce pas là une complication de phénomènes qui au premier coup d'œil paraissent de nature différente ? Tout cela s'est in[...] vu au moment même où je m'observe. Au milieu de cette vie qui paraît si inextricable au premier coup d'œil mon moi se tient, se pose, se maintient comme sujet, comme ppe de tous les actes qui partent de l'intérieur. Modifications que lui font éprouver les objets qui l'entourent et actes qu'il produit, voilà le sujet de la Psychologie.

On voit qu'il y a deux choses à débrouiller, d'abord la vie elle même, de quel[s] éléments elle se compose ? selon quelle loi coopèrent-ils ? Pour quel part chacun entre-t-il dans la vie du moi ? quels rapports ont-ils entre eux ? par quelles lois s[e]

…lèmes : la vie, 2° sa nature.

combinent-ils ? quels sont les phénomènes qui composent la vie et d'après quelles lois se produisent-ils ? D'un autre côté, quelle est la nature du moi, c. à. d. de cet être sujet ou cause de la vie elle même ? C'est autour de ces deux problèmes que roule toute la Science Psychologique.

…procédé … les faire ?

Il est bien évident qu'avant de chercher la nature propre, essentielle, vraie, du moi, il faut d'abord reconnaître quelles sont les p̃ales facultés et capacités dont il est doué, et d'où quelles résulte toute sa vie, tout son développement, et tous les phénomènes dont il est la cause ou le sujet. On ne peut connaître un être quelconque que par ses propriétés. Donc la véritable définition du moi est dans la connaissance et l'énumération exacte de ses facultés : il faut absolument passer par cette étude avant d'arriver à sa nature. Mais d'un autre côté pour arriver à connaître ses capacités et facultés, il faut déterminer d'abord les différentes espèces d'actes que produisent ces facultés, et les modifications dont le moi est

réalité

susceptible ; c'est à dire qu'il faut d'abord étudier la vie ; car la vie n'est pas autre chose que la combinaison de tous ces actes produits ou reçus par le moi. Il faut donc partir de la vie pour remonter à la nature même de l'homme. Voici la marche que doit suivre la Psychologie : partir de la vie, distinguer les différens ordres de phénomènes dont elle se compose, les rattacher à des facultés et à des capacités spéciales, distinctes ; et celles-ci une fois déterminées en induire la nature même du moi. Le 1er problème est celui-ci : la vie telle que la conscience nous la montre à chaque instant étant donnée et déterminée, chercher quels grands phénomènes interviennent dans la vie et la composent. Voilà la 1re recherche à faire. Cela fait, puisque la vie est un ensemble de phénomènes, il s'agira de trouver quels sont les élémens qui entrent dans cet ensemble, de déterminer les lois que suivent ces élémens, et la part pour laquelle chacun entre dans la vie. après quoi il faudra rattacher chaque ordre de phénomènes à une faculté spéciale. Etant donnés tous les grands élémens de la vie Psychologique, seront donnés par cela même toutes les facultés et toutes les capacités fondamentales du moi ; et celles-ci étant données la nature du moi en est induite rigoureusement.

…les grands …mènes qui …ent la vie …rattacher à …facultés ou capacités …ples. …ces facultés …pacités en …la nature …moi.

…possibilité, …facilité, de …mportance de …bservation …térieure.

Il n'y a rien là qui dépasse la portée de l'observation ; ce sont des faits que nous atteignons sans peine. Dans l'observation est l'instrument et l'art Psychologique tout entier. Peu de personnes, à moins de longues habitudes sont capables de cette observation interne ; mais tout homme peut acquérir cette capacité par de patientes et laborieuses réflexions. Ne suis-je pas averti à point nommé de tous les actes et de toutes les modifications du moi au moment où elles ont lieu ? C'est une vérité de fait. Nous ne pouvons penser sans savoir que nous pensons. Nous avons donc en nous toute la puissance nécessaire pour saisir, distinguer, démêler tous les phénomènes de la vie ; Et non seulement cette observation est possible, mais encore elle peut être continuelle ; car ces phénomènes nous les avons toujours en nous. Dans les autres sciences il faut souvent de grandes démarches, de grands préparatifs pour se mettre à portée des faits à observer : en Psychologie rien de plus facile, le sentiment

que nous avons de ce qui se passe en nous ne nous quitte jamais. Reste à prendre l'habitude de cette observation, faculté psychique par excellence, et que tout le monde peut acquérir. Le Raisonnement est infécond, il suppose des bases, et ne vient qu'à la condition d'avoir des faits pour appuis ; il est pernicieux même, quand il débute par des hypothèses. L'observation intérieure est indispensable en psychie ; car le psychologue a beau nous décrire exactement les faits ; les mots qu'il emploie sont calqués sur la nature extérieure, et à moins qu'on ne s'observe soi même, il est probable qu'on ne les comprend pas, et qu'on se fera une idée absolument fausse des faits qu'on se contente de recevoir sur la foi d'autrui.

Quand on a acquis cette faculté précieuse, on découvre les vérités les plus fécondes, les plus riches, les plus étendues. Là se trouve le secret d'une bonne moitié des problèmes qui se posent depuis que le monde existe, et même de la plupart des problèmes*. Car ce qui est connu c'est l'esprit, ce qui ne l'est pas c'est la matière ; la matière c'est une hypothèse, ou si nous en connaissons quelque chose, cette connaissance nous vient par induction du spectacle de la seule cause que nous connaissions, et qui est nous. Bien des énigmes, bien des mystères s'expliquent quand on a acquis une énorme quantité de faits. Une véritable psychologie donne la solution de mille questions, le secret de toutes les questions littéraires, de Religion, de Morale. Mais ce qui paraît d'abord assez facile à connaître est en effet si complexe que des vies entières sont loin d'être assez longues, assez puissantes pour épuiser le sujet ; c'est déjà beaucoup de s'être orienté au milieu de ces faits si variés, d'avoir saisi les principaux phénomènes, et les lois auxquelles ils sont soumis.

---

* La psychologie involontaire paye aux sciences naturelles un certain tribut d'i

Leçon.

Philosophie. Cours de l'Ecole Normale.

Psychologique.

Nous avons vu dans la dernière Leçon tout ce qu'il y avait dans le monde de la conscience, un être qui se développe, et qui se trouvant en rapport avec d'autres êtres éprouve des modifications. L'ensemble de ses opérations et de ses modifications constitue ce qu'on appelle la vie psychologique de cet être, tout comme l'ensemble des modifications qu'éprouve par l'intermédiaire des sens le ppe vital constitue sa vie physiologique. Ainsi l'être humain, et sa vie, telle qu'elle s'accomplit sur le théâtre de la conscience, voilà le monde psychologique.

modifications, capacités, constitutifs nature.

Il est évident que les différentes opérations produites par moi supposent en moi des facultés distinctes, des pouvoirs distincts; les produits étant différens, les facultés qui les ont donnés doivent être spéciales. Pareillement si nous éprouvons certaines modifications, il faut bien que le moi ait la capacité de recevoir des modifications: et comme il ne peut y avoir et comme il n'y a en effet en nous que des actes et des modifications, il suit qu'il n'y a en nous que des facultés et des capacités. Or, si on veut les représenter par un mot général, qui ne tienne pas compte de la différence qui sépare ces deux choses, on pourra les appeler ppes constitutifs du moi, élémens qui entrent dans la vie du moi et y jouent un certain rôle. Toutes ces facultés agissant en même temps, toutes ces capacités éprouvant en même temps des modifications, tout ce mélange d'activité et de passivité, c'est en se voyant tous ces phénomènes se croiser, se confondre, se mêler que nous avons conscience de vivre: tout cela compose la vie du moi.

Psychologique.

...ode pour ...ndre la vie ...ologique. ...rminer tous ...oirs distincts ...i, et le rôle ...e chacun d'eux ...l'ensemble ...vie psychologiq. ...uire la nature ...e du moi.

Pour comprendre cette vie si confuse au premier coup d'œil, il faudrait avoir une idée nette, une énumération exacte de toutes les opérations et de toutes les modifications du moi. Et si de plus nous savions quel rôle joue chacun de ces élémens dans la vie total, il est évident qu'étant donné un certain instant de la vie psychologique, nous pourrions reconnaître dans ce spectacle complexe l'œuvre de chacune de ces opérations et de chacune de ces modifications; nous en comprendrions le résultat, et la manière dont il est produit; nous aurions le secret du mécanisme de la vie psychologique.

Cette méthode du bon sens est celle qu'il faut suivre. Il faut s'attacher à déterminer les élémens qui jouent un rôle dans la vie psychologique, et la fonction que chacun y remplit. De même que pour comprendre la vie physiologiq., il faut d'abord distinguer les différentes opérations qui se passent dans le corps pour de là remonter aux organes qui les produisent, déterminer ces organes, et chercher le rôle et la fonction de chacun d'eux; de même nous devons de l'observation des différentes modifications et des différens actes du moi remonter à ses ppes constitutifs, et déterminer les fonctions de chacun d'eux.

...minier lieu ...d les phénomènes ...s opérations ...odifications ...à toute la ...lté

Déterminer les facultés et capacités distinctes du moi, et les opérations et les modifications qui en résultent, et leurs fonctions respectives, 1ère recherche. Une fois achevée, si elle est complète, elle nous donnera tous les pouvoirs dont cette nature est douée: et connaissant toutes ses propriétés, il nous sera facile d'en induire ce qui la distingue des autres natures. Cette marche est rationnelle.

Comme les opérations et les modifications du moi étant données, les facultés distinct[es]
s'ensuivent, et que ces facultés étant connues la connaissance de cette nature
s'en déduit directement, toute la difficulté est dans l'observation des actes et
des modifications du moi; la difficulté c'est de forcer notre conscience à quitter

le reste va comme dans les autres sciences.

son allure involontaire pour prendre la forme et le mouvement attentif, réfl[échi]
c'est par une longue habitude qu'on force la conscience à devenir volontaire
et quand ce talent de l'observation a atteint un assez haut degré de perfection,
on devient très apte à découvrir tous les faits de notre nature. Il ne faut
que cette condition; car du reste il en est de ces phénomènes comme de ceux
dont s'occupent les autres sciences; on expérimente sur eux tout comme on
expérimente sur les phénomènes extérieurs.

après avoir distingué et compté les divers pouvoirs du moi, déterminer le rôle de chacun et pour cela déterminer sa loi.

Pour bien apprécier le rôle que joue en nous chacune des facultés et cap[acités]
qui s'y trouvent, il faut, après avoir distingué et compté toutes ces différentes facu[ltés]
et capacités, déterminer la loi de chacune d'elles. Il faut considérer chacune
comme un pp[rinci]pe, une cause, un pouvoir naturel et déterminer la loi suivant laqu[elle]
il agit, et se conduit. Car c'est seulement à ce prix que l'on déterminera le rôle
et la part de chacun de ces pouvoirs dans l'ensemble de la vie psychologique.
La loi d'une de nos facultés est la même chose que la loi d'une force naturelle.

On connait la loi d'une faculté quand on a résolu 3 questions.

On connait la loi d'une faculté, lorsqu'on a résolu ces 3 questions: 1°
quel est l'acte spécial produit par cette faculté? 2° à quelles conditions est-elle
déterminée à le produire; 3° quels sont les résultats produits par cet acte dans
la vie psychologique?

Il faut également les résoudre pour connaître la loi d'une force naturelle quelconque.

Le physicien cherche à résoudre ces 3 mêmes questions dans un autre ordre d[e]
Le Calorique étant donné, on détermine quelle est l'action particulière produite par
cette force, quel est l'effet spécial de cette action, puis les conditions déterminan[tes]
de cet acte, et enfin toutes les conséquences de l'acte de cette force dans la natu[re]
Dans toute science d'observation, quand on cherche la loi d'une force on est toujou[rs]
condamné par la nature même des choses à résoudre ces 3 questions.

Supposé donc que nous ayons signalé, reconnu et distingué les différent[es]
opérations et modifications du moi, et que nous ayons rattaché ces groupes
des facultés et à des capacités spéciales, à chacune desquelles nous aurons don[né]
un nom, il nous restera ceci, de prendre chacun de ces pp[rinci]pes, de ces élémens p[s]
afin de déterminer ~~pour~~ quelle part il se mêle à la vie psychologique, il
faudra chercher suivant quelle loi il agit, c.a.d. résoudre sur chacun de ce[s]
élémens les 3 questions que nous avons indiquées.

Methode pour les résoudre

Maintenant pour résoudre ces 3 questions la methode est simple. Ce qu'il y
a de plus immédiat pour la conscience, c'est l'acte, c.a.d. ce qui nous révèl[e]

Existence de

la faculté. Ce qu'il y a de plus saillant dans l'acte lui même c'est que cet a[cte]
est d'une nature particulière, c'est qu'un acte de volonté, par exemple, ne
ressemble ni à un souvenir, ni à l'énergie loco-motrice, ni à quelqu'autre a[cte]
que ce soit. Cet acte nous force de reconnaître en nous une faculté, un pouvo[ir]
de le produire. Il faut donc bien déterminer, bien préciser quels sont les caract[ères]
propres de cet acte, ce qui le distingue des autres actes. Ensuite il faut

rechercher les conditions qui déterminent la faculté à produire cet acte ; il faut rechercher, par ex. les circonstances sans lesquelles la volonté ne serait jamais déterminée à vouloir, et voir si les circonstances les plus prochaines ne se rattachent pas à des circonstances antérieures, remonter jusqu'au point de départ de toute détermination volontaire, par ex. ; c'est ce qu'on fait quand on remonte aux motifs, dont on distingue diverses espèces. On n'aura pas la loi de la volonté, si l'on ne remonte pas jusqu'au bout de ces circonstances.

De même que de l'acte on remonte aux conditions qui ont déterminé sa faculté génératrice à le produire, de même on part de l'acte pour arriver à ses conséquences ; on peut ainsi descendre jusqu'aux dernières ramifications des effets. Ici il faut faire usage avec le plus grand soin de toutes les règles recommandées en matière d'expérience. Pour déterminer l'acte propre et spécial et ses caractères nécessaires, il ne faut pas l'observer en un seul cas, mais en un grand nombre de cas. Et afin que des circonstances passagères et non-constantes ne soient pas considérées comme des circonstances intégrantes, comme des caractères propres de l'acte, il faut le reproduire dans une foule d'expériences pour le dégager de tout accident fortuit passager, momentané. C'est ainsi qu'on parvient à réduire un phénomène à sa règle constante. Cette même méthode il faut l'appliquer aussi à la recherche des circonstances qui ont déterminé l'acte ; on arrive ainsi à ce qu'il y a de constant d'immuable. Nous voulons faire le contraire de ce qu'a fait Labruyère, car Labruyère était psychologue aussi : il s'est attaché à saisir au passage dans chaque caractère individuel les bizarreries, les accidents, qui modifient d'une manière notable le caractère constant de l'homme. Mais le vrai psychologue qui cherche l'homme absolu, s'attache à séparer ces incidents de tout ce qu'il y a d'essentiel, de commun entre tous les individus, il cherche la personne humaine, sa vie. Telle est la différence entre ce que nous appelons un moraliste, et un Psychologue.

Il est évident que si les recherches dont nous parlons étaient faites, on aurait d'une part une énumération exacte de nos facultés et capacités, de l'autre les lois de chacun de ces ppes constitutifs de notre nature ; et alors connaissant et toutes les actions et toutes les modifications qui peuvent entrer dans la vie du moi, et les conditions déterminantes et les fonctions respectives de chacune de ces facultés, il n'y aurait plus de mystères dans aucun des phénomènes complexes de la vie psychologique. C'est ainsi qu'il faut partir de la vie confuse aux élémens qui la composent, et de là à la vie totale pour l'expliquer par les élémens connus.

Il reste encore une autre recherche sur chaque faculté et chaque capacité. Ce n'est pas avoir fait assez que d'avoir déterminé sa loi, il faut encore faire son histoire, ce qui est bien différent. Par ex., entre l'homme et l'enfant il y a une grande différence non seulement sous le rapport physique, mais encore sous le rapport intellectuel et moral : la psychologie de l'un est différente de la psychologie de l'autre. À l'égard du développement intellectuel et moral il y a q.q. chose de plus dans l'homme, et q.q. chose de moins dans l'enfance, si non une grande différence entre la conscience de l'un et la conscience de l'autre. De même pour le vieillard comparativement à l'homme fait. On dit que le vieillard baisse, il faut donc qu'il y ait dans le développement des facultés q.q. chose de changé. Les différences dans la vie du moi à différentes époques

3 causes de ces différences.

ne peuvent venir que de l'une ou de plusieurs de ces 3 causes : 1° ou il y a dans l'homme fait des facultés qui se développent, et qui ne sont pas encore éveillées dans l'enfant. En effet, supprimez dans l'homme fait l'exercice d'une certaine faculté ; tout ce que faisait cette faculté disparaît, la vie psychologique est modifiée, l'esprit est troublé et il s'ensuit entre son état actuel et son état antérieur une énorme différence. Or, il est évident que ce qu'on appelle Raison est complètement endormi dans l'enfance et n'agit plus que faiblement dans la vieillesse. — 2° Il peut arriver aussi qu'une même faculté se développe également chez l'enfant, l'homme fait et le vieillard, mais non pas suivant la même loi. Au moment où elle s'éveille elle peut se développer suivant une certaine loi, et produira des effets différens différens de ceux qu'elle produit dans un autre âge de la vie. On peut concevoir qu'en sortant du berceau une faculté n'arrive pas tout de suite à son développement suivant la loi qui préside à ce développement dans l'homme fait, et qu'ensuite dans la vieillesse elle retombe de l'état normal sous l'empire de sa loi primitive. — 3° enfin chez l'enfant et chez le vieillard certaines facultés agissent avec infiniment plus ou infiniment moins d'énergie que dans l'homme fait, et par conséquent prennent dans le jeu total des facultés un ascendant, une prépondérance qu'elles n'ont pas dans un autre âge. Les différences dans la vie psychologique à des âges différens viennent de ces 3 causes, et n'en peuvent avoir une [autre].

Il faut avant tout connaître l'état normal.

Il ne suffit donc pas d'avoir déterminé la loi d'une certaine faculté ou d'une certaine capacité ; il faut encore faire ce que nous appelons son histoire naturelle. C'est après avoir constaté comment se développe cette faculté dans l'état normal qu'il faut rechercher comment elle se développe à des époques différentes, quelles modifications subit son développement, s'il s'opère avec des degrés différens d'énergie. Cette recherche qui parcourt l'enfance, l'âge mûr et la vieillesse n'est possible et facile que pour qui sait bien l'état normal. Alors on observe l'enfance d'une part de l'autre la vieillesse pour voir si q.q. facultés sont absentes, sinon, si elles affectent des procédés qu'elles n'affectent pas quand elles sont éclairées par une psychologie n[ormale], si enfin elles agissent avec plus ou moins d'énergie que dans l'état normal.

L'histoire naturelle de chaque élément étant faite,

On s'expliquerait facilement les différences saillantes de l'intellig. de l'enfant et de l'homme fait.

Remarquons que, si pour chacun des élémens qui jouent un rôle dans la vie psychologique on avait une histoire naturelle bien faite, par cela même on saurait exactement ce qu'il y a plus ou de moins dans un état que dans l'autre ; on aurait la ligne de démarcation qui sépare l'enfance de l'âge mûr, et l'âge mûr de la vieillesse. Connaissant les différences de développement produites par l'absence, la différence de procédés, la prépondérance de certaines facultés, par ces différences radicales on pourrait expliquer les différences extérieures et particulières qui saillent dans l'intelligence de l'enfant par ex., comparée à celle de l'homme fait. Il n'y aurait qu'à partir des différences radicales pour s'expliquer, se rendre compte des différences qui apparaissent dans les effets.

Différences notables entre les deux sexes, provenant des 3 causes indiquées.

Observons en passant, et comme par induction de ce que nous avons dit que s'il y a des différences notables entre le caractère, les facultés, le développement psychologique de l'homme et de la femme, ces différences ne peuvent provenir que de l'une ou plusieurs des 3 causes signalées. Or, il est évident que ces différences existent entre les deux sexes ; donc entre les deux sexes il y a des différences radicales venant ou de l'absence de certaines facultés chez l'un des deux, ou de la différence des lois sous lesquelles elles se développent, ou du plus ou du moins d'énergie avec laquelle elles se développent.

ces différences sont la même chose que celles qu'on observe entre l'enfance et l'âge mûr, entre l'âge mûr et la vieillesse; c'est par la même méthode qu'il en faut chercher la source.

partie de l'hist. ... elle de nos ... de sommeil.

Il y a aussi dans la même époque de la vie d'un même individu à l'état normal des instants, des états psychologiques différents. Ainsi l'état normal est bien certainement l'état de veille; mais nous passons une partie de notre vie à dormir, et dans le sommeil nous rêvons, ce qui prouve que notre moi ne cesse jamais d'être actif. Mais enfin rêver et n'est pas penser; donc le mode de la vie psychologique dans ces deux états présente d'énormes différences. Qu'est-ce que l'état de rêve? Pourquoi diffère-t-il de l'état de veille? En quoi en diffère-t-il? Toutes questions qu'il est impossible de résoudre, si nous ne savons pas préalablement et nettement quels sont les élémens qui jouent un rôle dans l'état de veille, la loi selon laquelle chacun d'eux agit, et la part pour laquelle il entre dans la vie psychologique. Mais moyennant cette connaissance indispensable, après avoir recueilli sur cet état le plus de faits possible, le plus grand nombre de souvenirs de rêves possible, après avoir comparé la vie psychologique dans ces deux états, et constaté ce qui les distingue, nous verrions ce qui manque dans l'état de sommeil, et alors nous conclurions que certaines capacités et certaines facultés, qui agissent dans l'état de veille, ou n'agissent pas dans l'état de sommeil, ou agissent d'une autre manière, ou agissent avec plus ou moins d'énergie.

Rosenkranz

partie de l'histoire de nos facultés. ... ies, coup violent, ... olie.

De même dans l'état de veille, nous sommes q.q. fois bien portants, q.q. fois malades. q.q. fois encore nous devenons fous, ou bien q.q. coup violent nous est porté à la tête: tous ces accidens occasionnent d'énormes différences dans la vie psychologique. L'étude de toutes ces modifications subies par le moi à la suite d'une maladie, d'une blessure, ou de la folie, fait partie de l'histoire naturelle de nos facultés. — Étant donnés d'un côté la vie psychologique, telle qu'elle se passe dans l'homme fou, de l'autre la vie psychologique normale, il faut comparer, prendre les différences, et conclure à l'absence ou à la prépondérance de certaines facultés dans le fou, ou bien encore à des modifications dans la loi de développement. Or, comme ces causes peuvent agir avec plus ou moins de force, on pourra non seulement caractériser la folie, mais encore déterminer ce qui sépare les différentes espèces de folies. On parviendra ainsi à des résultats scientifiques.

...raison entre la ... psychologique ... animaux, et ... de l'homme.

Une autre recherche qui n'appartient pas tout à fait à l'histoire naturelle de nos ppes constitutifs, c'est la comparaison entre la Psychologie de l'homme et la Psychologie de l'animal. En partant de l'animal le plus grossièrement organisé, chez qui par conséquent la vie psychologique est la plus simple, et en remontant d'espèce en espèce, de genre en genre ~~jusq~~ jusqu'à l'homme on trouve une vie psychologique de plus en plus compliquée; mais entre l'animal, chez qui cette vie est la plus compliquée, et l'homme il y a une immense distance.

Pour apprécier cette énorme différence et nous l'expliquer nous avons le point de départ nécessaire, la psychologie de l'homme bien expliquée elle même et bien déterminée avec ses différens élémens et leurs produits. Il faut partir

de là pour observer les actions, la conduite, les mœurs, la vie entière d'un animal quelconque, si notre point de départ est bien assis, s'il est complet, nous conclurons des signes extérieurs de la vie psychologique à cette vie elle même chez l'animal, en la comparant à celle de l'homme, nous verrons ce qui manque dans l'animal, les différences qui existent entre les ppes de la nature humaine et ceux de l'an[imal] le plus développé.

Echelle des animaux doués d'un moins en moins grand nombre de facultés.

Si ensuite partant de l'animal le plus parfait nous descendons l'échelle des êtres, en voyant disparaître peu à peu certaines actions, nous en conclurons la disparition successive de certaines facultés, jusqu'à ce que nous arrivions au minimum de la vie psychologique, à la vie psych. dans son germe. Cette recherche est une chose bien importante. En effet, ce qu'il y a de ppal dans la vie psychologique est ce qui doit rester après cette soustraction successive de facultés; et on arrive ainsi au dernier degré de la vie pour obtenir ce qu'il y a de plus essentiel à la force vitale. Dieu en créant tout cela a mis cette force avec tous ses caractères ~~[illegible]~~ indispensables dans les animaux dont l'organisation est la plus inférieure. Puis arrivent des animaux doués d'un plus en plus grand nombre de facultés jusqu'à l'entier déploiement de toutes dans la nature humaine. Mais, comme nous avons plus de facultés que le plus parfait des animaux, de même inévitablement il y a entre Dieu et nous une foule d'êtres, doués d'un certain nombre de facultés supérieures, et qui comblent cet énorme intervalle. Nulle p[art] on ne s'est refusé à admettre ces natures intermédiaires, plus ou moins parfai[tes].

Moyen de trouver ce qu'il y a de plus essentiel dans la force vitale.

Etres intermédiaires entre Dieu et nous.

Importance de cette échelle.

Cette échelle tracée par l'observation depuis ce qu'est le moi dans les animaux les plus grossiers jusqu'à ce qu'il devient dans les animaux les plus parfaits, les mieux organisés, est une chose extrêmement importante, extrêm[ement] utile: et c'est encore un desideratum dans la science.

Autre recherche.

Des Bosses.

Enfin une autre recherche qui fait partie de cette histoire naturelle de nos facultés, c'est de déterminer le rapport entre chaque élément constitutif de notre nature et l'organe au sein duquel le moi se développe, c.a.d. l'organe cérébral. Pour cela on part de ce fait bien constaté qu'il y a une liaison entre l'organe cerebro-spinal et la vie psychologique; mille faits le prouvent. Or, de même qu'entre le développement total du moi et l'organe cérébral il y a une dépendance telle que cet organe matériel est la condition de l'action du moi, ne serait-il pas possible aussi que certaines parties de l'organe fussent la condition physiologique indispensable de la production de certains phénom[ènes]. Ne serait-il pas possible ~~[illegible]~~, après l'avoir ~~[illegible]~~ fait dans le cerv[eau] de distinguer aussi dans l'enveloppe des signes extérieurs, des parties visibles sur cette boîte osseuse des bosses enfin correspondant à ces parties de l'organe qui sont les conditions physiques, sans lesquelles telles ou telles facultés ne peuvent se développer dans l'état actuel?

On comprend très bien que pour entreprendre cette recherche, pour procéder avec quelqu'ombre de raison et quelque chance de succès, il faut d'abord connaître ce qu'on peut connaître, et ne pas partir de l'inconnu pour arriver au

[*Margin:* vrai avant connaître les [facul]tés originelles [di]stinctes du moi.]

En d'autres termes, cette recherche ne pourra se faire que quand nous saurons quelles sont les facultés originelles et distinctes du moi. Après cette première connaissance, il faudra faire une foule d'observations sur les individus dont l'organe cérébral aurait été blessé, pour rechercher quel rapport existe entre l'effet produit sur telle ou telle partie du cerveau et le développement de telle ou telle faculté : et alors connaissant le rapport entre telles ou telles parties du cerveau lésées, et telles ou telles facultés atteintes, altérées, et connaissant par conséquent la dépendance qui existe entre chacune des facultés ppales et chacune des parties ppales de l'organe affecté au développement du moi, on n'éprouverait aucune difficulté à faire la seconde recherche. Connaissant à quelle faculté telle partie du cerveau sert d'organe, il suffirait de constater si cette partie du cerveau a sur la partie extérieure de la tête un signe correspondant.

[*Margin:* [corres]pondance des [é]chelles [orga]nique et [psy]chologique.]

Si cela était fait un jour, on découvrirait dans les animaux la même correspondance entre leurs facultés et leur organe cérébral, et entre l'organe cérébral et les bosses de la tête. Et en partant de l'animal chez qui l'organe est le moins développé jusqu'à celui chez qui il l'est le plus, on trouverait une augmentation successive de facultés ; un progrès dans l'organe indiquerait un progrès dans les facultés. On pourrait à volonté descendre et monter ou l'échelle organique ou l'échelle psychologique pour suivre les rapports qui existent entre les êtres placés à tel ou tel degré et ceux placés à tel ou tel autre.

[*Margin:* Docteur Gall.]

Ce qui a manqué au Docteur Gall, c'est la psychologie. Cette ignorance le conduit dans les erreurs les plus grossières. Ainsi il donne 2 bosses à une faculté, 1 bosse à des facultés qui n'existent pas, 1 seule bosse à deux facultés, 1 bosse particulière à un fait psychologiq. complexe, qui n'est produit que par le concours de 3 ou 4 facultés, par exemple, à l'imagination.

Ce qui lui est arrivé devait lui arriver : il cherchait des bosses à des facultés qu'il ne connaissait pas. Il s'était fait cependant une psychologie, mais il avait mêlé les penchans aux facultés, et après s'être moqué du système de Condillac, il n'avait vu en nous que des penchans primordiaux, ayant chacun à son service un ensemble de facultés. Il ne pouvait donc manquer de tomber dans l'erreur, et il confirme par son exemple notre assertion : que cette recherche, pour être faite avec q.q. espoir de succès doit ~~prendre~~ avoir pour point de départ, la Psychologie. ——

Pour toute cette partie de la psychologie voy. Rosenkranz.

Leçon. Philosophie. Cours de l'École Normale.

…é de la …nte Leçon.

Nous avons vu ce que c'est que la psychologie, et démontré qu'elle se divise en deux grandes recherches, celle qui a pour objet la distinction et la description des différens pouvoirs, des différens ppes constitutifs du moi, et celle qui se propose de découvrir la nature même de ce moi. Nous avons vu de plus la liaison qui existe entre ces deux recherches, et comment la seconde était et ne pouvait être qu'une induction de la première. En effet, quand on connaît tous les ppes qui jouent un rôle dans la vie d'un ~~nature~~ être quelconque, et la loi suivant laquelle chacun de ces ppes agit, comme on connaît alors toutes les propriétés de cet être, il est très facile d'en déduire ce qu'il est en lui même. Non pas qu'on puisse pénétrer jusque dans les mystères de la nature humaine, mais on peut au moins, moyennant cette connaissance préalable arriver à toutes les notions qu'il est donné à l'esprit humain d'atteindre sur cette matière. Cette partie de la psychologie, qui a pour objet la nature même du moi, et qui est toute d'induction, peut s'appeler psychologie transcendente, c.a.d. au dessus de l'observation : l'autre recherche qui a pour objet les ppes constitutifs du moi peut prendre le nom de psychologie phénoménale. Peu importent les mots ; ce que nous voulons ici, c'est exprimer la distinction qui existe entre ces deux recherches, dont l'une précède et l'autre suit, dont l'une est d'observation, et l'autre d'induction.

…nce psychologiq. …2 recherches: …chologie …noménale, …ychologie …ndente. …i les distingue.

Nous avons vu ce qu'on devait chercher relativement à chacun des ppes qui nous constituent, relativement à chacune de nos facultés et à chacune de nos capacités, mais nous n'avons pas vu quelles étaient ces facultés et capacités. Maintenant donc, c'est la seule recherche à faire pour achever de réaliser le plan que nous nous sommes proposé dès le commencement. Cette dernière partie est la plus difficile, la plus délicate : il y a q.q. chose de si inchevêtré dans la vie psychologique, telle faculté paraît remplir tant de rôles différens, qu'on est en peine non seulement de donner une énumération complète et exacte de tous les ppes élémentaires, mais encore d'assigner à chacun d'eux ses fonctions et sa loi. Il est bon que dans une science à faire, il y ait beaucoup de choses à trouver ; apprendre satisfait peu l'esprit humain ; il n'a de plaisir qu'à faire ; Or, ici tout à peu près est à faire. On ne trouve pas un système des facultés de l'âme où il y ait quelque apparence de raison et de science. C'est tout au plus si dans les ppes Écossais, dans Reid surtout on aperçoit les élémens d'une classification vraie ; dans Reid de tous les auteurs celui qui a le mieux senti ce que devait être la science pphique, et qui en a jeté les véritables fondemens. Nous nous rencontrerons souvent avec ce ppe ; mais une grande partie de sa doctrine sera mise de côté.

…ud nos facultés …acités; …ard à chacune …fonctions, …a loi.

…lté de cette …rche.

…é qui tient … Reid.

Elemens ppaux du monde phénoménal intérieur.

Voyons maintenant quels nous paraissent être les élémens ppaux du monde phénoménal intérieur.

Imaginez une nature quelconque, une nature active et sensible, donnez la vie à cette nature, il est évident qu'en vertu de sa constitution elle sera entraînée sans sa participation, sans l'intervention de sa volonté et de sa raison, à un certain développement. Parcourez toutes les forces de la nature et vous concevrez facilement que leur développement primitif est en elles, et que c'est parce qu'elles sont constituées de telle manière qu'elles se développent de telle façon. Long-temps avant que la volonté vienne prendre le gouvernement de cette nature, avant que la raison apparaisse, et après avoir compris la fin de cette nature la dirige dans ce sens, notre nature, en vertu de sa constitution intime agit et se développe; et comme elle est sensible et qu'elle a conscience d'elle même, elle a le sentiment de ce développement; elle a le sentiment de deux choses, et du penchant impérieux invincible, qui l'entraîne à une certaine fin et vers certaines choses; et de la joie qu'elle éprouve toujours malgré elle, quand ce développement arrive à ses fins, et de la douleur qui l'assiège, quand il est interrompu, contrarié ou borné. Cette vie primitive du moi avant l'apparition de la volonté et de la raison coëxiste ensuite toute entière avec la raison et la volonté. Mais toujours est-il qu'il y a là deux élémens constitutifs de la vie psychologique distincts, dont l'un se compose des penchans de notre nature, et l'autre est la sensibilité.

I. —— 1° ceux qui dérivent de notre constitution; qui apparaissent avant la Raison et la Volonté, et sur lesquels celles-ci n'ont aucun empire.

Penchans de notre nature, et Sensibilité.

Ce que nous entendons par Penchans.

un exemple

J'appelle penchans primitifs de la nature humaine tous ces désirs toutes ces tendances dont la satisfaction est pour nous un besoin, et qui dans tous les instans de notre vie nous poussent malgré nous à certaines fins et vers certains objets. Prenons pour exemple la sociabilité. Il y a des êtres qui n'ont aucun penchant à vivre en société et qui, au contraire, répugnent à la compagnie de leurs semblables: ce sont les animaux solitaires. Tout rapprochement, toute union des sexes a pour objet la reproduction de l'espèce, et ne dure pas. La passion momentanée une fois satisfaite, les deux sexes se séparent et retournent à leur solitude accoutumée. La nature de l'homme le pousse et l'entraîne continuellement à se rapprocher de ses semblables par la société. Et ce penchant n'est point en nous le résultat d'un calcul; car avant que la raison soit capable de calculer, on voit l'enfant sans savoir si la société est une chose bonne pour lui, porté irrésistiblement vers ses semblables, les chercher quand il ne les a pas là, souffrir quand il est privé de leur vue, et se réjouir quand il se rapproche d'eux, quand il se trouve au milieu d'eux. Il n'y a donc dans ce penchant aucun calcul, c'est pour cela qu'on peut l'appeler primitif, et qu'on peut dire que notre nature est sociable, et que ce penchant est en cela l'expression de notre nature.

Ce penchant n'est pas non plus volontaire. La volonté, quand elle arrive, peut bien le diriger, empêcher ou favoriser sa satisfaction, mais elle ne le crée pas, elle ne peut l'anéantir non plus que détruire son énergie. On sent peu la force de ce penchant quand on vit habituellement en société; mais que l'on soit condamné pendant quelques jours seulement à vivre de la vie de Robinson; et alors l'invincible besoin de retrouver des semblables, de converser avec eux, d'entretenir un continuel échange d'idées, de sentiments et de services, se fera sentir profondément, et l'on sera malheureux si ce besoin n'est pas satisfait.

nature a
chans primitifs.

Il est évident que toute nature par cela qu'elle est doit posséder et développer un certain nombre de ces penchans; car puisque par sa constitution elle est condamnée à un certain mode de développement, il doit sortir d'elle même un certain nombre de voix qui crient et réclament impérieusement ce développement. Ce sont ces voix que nous appelons les Grands élémens, les penchants primitifs de notre nature.

distinguer
rands penchans
tites passions
ulières, qui en
les conséquences.

Il y a une grande différence entre ces penchans primitifs et les Désirs particuliers, qui s'élèvent en nous à chaque instant et qui ont pour objet des circonstances ou des choses tout à fait accidentelles. Ainsi, nous avons un penchant prononcé pour la société de nos semblables. Supposons qu'une circonstance ou une personne vienne nous en priver pendant quelque temps, il est évident que notre nature blessée dans un de ses penchans primitifs souffrira, et il est évident de plus que de cette souffrance naîtra le désir d'éloigner cette circonstance ou l'obstacle quelconque. Or, ce désir spécial, qui a pour objet la suppression des circonstances qui empêchent un des penchants primitifs de notre nature d'être satisfait, ce désir est distinct de ces désirs permanens, de ces penchans primitifs; car la circonstance qui gêne le développement de notre nature une fois écartée, ce désir particulier s'évanouit. On sent quelle multitude de désirs de cette espèce remplissent notre vie; mais ils n'ont rien de commun avec nos penchants primitifs, ils les présupposent, ils en sont la conséquence. Nous n'aurions aucun motif d'aversion ou d'amour si certains objets, certaines choses n'étaient pas des obstacles ou des moyens pour arriver à la fin de notre nature. La fin de tous ces désirs exprime il est vrai la fin de notre nature; mais les désirs particuliers ne sont révélés, manifestés, expliqués que par les penchans primitifs, dont ils sont les conséquences.

sité de faire
iste exacte
les penchans
tifs.

Nous aurons l'explication parfaite de tous ces désirs du second ordre sans exceptions quand nous aurons la liste complète de tous les penchants primitifs et invincibles de notre nature. On sent combien il est nécessaire pour avoir le secret de la vie psychologique d'arriver à faire l'inventaire exact et vrai de tous ces penchants primitifs, un des premiers et peut être le pp[al] élément de la vie psychologique.

C'est parceque notre nature par sa constitution est appelée à une certaine fin que ces penchans primitifs se développent; ils ne sont à bien prendre que

II
Sensations agréables et sensations désagréables.

l'expression de cette constitution et du besoin qu'elle a d'atteindre la fin pour laquelle elle est faite. C'est par la même raison, c'est parceque notre nature est faite d'une certaine manière que nous éprouvons des sensations agréables et des sensations désagréables. Le fait de la sensation est la commune explication des penchants primitifs. Il est impossible, pourvu qu'une nature soit sensible, qu'elle arrive à ce qui lui convient, à sa fin#, sans qu'elle éprouve une sensation de joie, plaisir: pareillement il est impossible qu'elle n'arrive pas à cette fin, qu'elle soit empêchée d'y aller, sans qu'elle souffre, sans qu'elle n'éprouve une sensation désagréable. Ainsi, de la constitution même de notre nature sensible dérivent et les penchants primitifs de cette nature, et la sensation agréable et désagréable.

à la satisfaction des penchans primitifs.

Les deux élémens précités sont irréductibles et primitifs.

Ces deux élémens sont parfaitement distincts quoique sortant de la même source; quoique trouvant tous deux leur explication dans le même fait. Ni l'un ni l'autre ne doit être mis de côté dans l'étude de la vie psychologique, parcequ'ils y remplissent l'un et l'autre un grand rôle, et ne peuvent être réduits ni en un seul élément, ni dans aucun autre. Plus tard nous verrons que ces deux faits primitifs, du premier ordre se mêlent et se retrouvent dans tous les faits complexes de la vie psychologique.

III.
Facultés.
Ce que nous entendons par ce mot.

Notre nature ayant une fin parcequ'elle est constituée d'une certaine manière, et aspirant à cette fin, montrant qu'elle en veut, par un certain nombre de penchants, souffrant quand elle n'atteint pas son but, et jouissant quand elle y arrive, a reçu ce que j'appelle des facultés ou instruments pour parvenir à cette fin, pour satisfaire ces penchants, pour obtenir les sensations agréables qui suivent cette satisfaction, et éviter les sensations désagréables qui suivent la non-satisfaction des penchants. Or, ces instruments, dont notre nature est douée, et au moyen desquels elle travaille à arriver à sa fin, je leur donne exclusivement le nom de facultés. Dans les Leçons précédentes nous donnions ce nom à tout pouvoir actif en nous, à toute propriété de la nature humaine d'où résultait un acte. A ce compte nos penchants seraient des facultés; car un penchant est un désir, et tout désir est une manière d'être active. Maintenant nous prenons le mot facultés dans une signification plus restreinte.

Lorsque la Volonté ou l'empire sur nous mêmes arrive, elle rencontre en nous certains ppes, qu'elle peut diriger, dont elle peut se servir, comme nous nous servons d'un meuble, et d'autres qui se développent fatalement. Ainsi la volonté a beau vouloir acquérir par l'exercice une puissance extraordinaire, elle ne peut rien sur les penchants primitifs, ingouvernables de notre nature; ce ne sont pas des choses dont elle puisse se servir, ce ne sont pas des facultés; car qui dit facultés dit rigoureusement q.q. chose de volontaire dont on puisse se servir, un instrument que l'on puisse employer.

Les instrumens ~~Lors~~que le créateur a mis en nous pour arriver à notre fin, et dont la volonté se sert à son gré sont ce qui mérite réellement le titre de Facultés.

quelles sont ces facultés? Ce sont l'Intelligence, la faculté expressive, par laquelle nous communiquons au dehors ce qui se passe en nous, et la faculté loco-motrice par laquelle nous exerçons au dehors notre action. Ces trois pouvoirs, le 1er de connaître, le 2d d'exprimer ce qui se passe en nous, le 3e d'agir sur les choses extérieures: ces trois pouvoirs dont la volonté s'empare, sont à ce titre de véritables facultés. Il est facile de sentir toute la différence qui existe entre elles et un fait tel que la sensation, ou les penchants primitifs de notre nature. Que peut la volonté sur une sensation, que peut elle sur nos penchans? Elle ne peut se servir ni de l'une ni des autres; elle ne peut ni les changer, ni les détruire, ni les gouverner ni les empêcher; elle ne peut faire que notre nature ne soit pas ce qu'elle est, ni qu'étant telle qu'elle est elle ne s'exprime pas par tels ou tels penchants. La sensibilité et les penchants primitifs ne sont donc pas de vraies facultés.

Voilà donc dans notre nature 3 puissances, 3 instrumens, ou 3 moyens par lesquels elle peut faire 3 choses, connaître, exprimer, agir. Et s'il y a encore en nous d'autres instrumens, il faut les reconnaître et les classer dans la même catégorie.

Bien long-temps avant que la volonté ne prît le gouvernement de ces facultés, avant que la raison n'ait apparu, et n'ait compris quelle devait être leur direction, ces facultés existaient, ces instrumens n'étaient pas morts et inertes comme la pioche, ils vivaient et se développaient sans attendre l'intervention de la Raison et de la Volonté: comme nous l'enfant connaît, exprime ce qui se passe en lui, et agit au dehors. Par cela seul que nous sommes, nous nous développons, et nos facultés vont chacune à sa fin, d'après des lois que nous n'avons pas faites, et qui dérivent de notre nature. Quand la Volonté vient, elle ne crée ni les instrumens, ni les lois suivant lesquelles ils agissent. Tout comme un meunier qui vient s'emparer d'un cours d'eau, et ne pouvant pas changer les lois de l'Hydrostatique se contente d'appliquer cette force, de la diriger; de même la Volonté peut bien s'emparer des facultés; mais elle ne les crée pas, elle est obligée de les laisser se développer selon leurs lois, elle ne peut que les diriger vers un but plutôt que vers un autre, qu'accommoder leurs lois au dessein qu'elle a arrêté. Aussi dans la vie psychologique il y a véritablement deux vies, celle où n'interviennent ni la Volonté, ni la Raison, et celle où elles interviennent toutes deux, la vie instinctive, spontanée, fatale, et la vie volontaire, raisonnable et libre: supprimez la Raison et la Liberté, et vous aurez l'état dans lequel nous tombons de temps en temps quand nous abandonnons le gouvernement de nos facultés pour laisser reposer notre nature, état dans lequel reste l'enfant pendant long-temps, et qui n'est pas l'état humain proprement dit. Dans cet état ce sont nos penchans qui se développent, et qui rencontrant ces instrumens, ces facultés, les poussent dans la direction de notre destinée. Ainsi il y a un certain état psychologique où nos facultés sont sous le gouvernement immédiat des penchants primitifs: ou plutôt ce n'est pas

Dans le 1er état, les facultés, les instrumens sont au service des penchants primitifs.

un gouvernement, c'est une fatalité qui agit sur des instrumens déjà en action sans préméditation et sans intelligence. Ainsi, dans une foule de circonstances notre curiosité, l'un de nos penchants primitifs, se développe, car comme notre intelligence est toujours active, toujours en mouvement, le penchant la pousse vers un certain objet qu'il désire connaître, sans que la Raison ait déclaré cet objet bon ou mauvais, sans que la Raison ait dit à la Volonté de s'emparer de l'instrument. Puis un moment après, la curiosité est en quête d'un autre objet, et toujours elle pousse l'intelligen du côté de l'objet qu'elle veut connaître, tout cela sans que la Volonté et la Raison interviennent. Voilà l'image amoindrie de l'état dans lequel est l'enfa sous l'impulsion exclusive des penchants primitifs de notre nature; c'est au l'état de l'animal, la vie instinctive, spontanée. (c'est, si l'on veut, un égoïsme à l'état latent)

Dans le 2e état, nos facultés sont au service de la volonté et de la Raison.

V.

C'est la Raison surtout qui distingue l'homme de l'animal.

Tout change du jour où deux autres élémens de notre nature tout à fait distincts, ce qui seuls élèvent l'homme au dessus de la bête, c. a. d. la Volonté et la Raison, entrent et paraissent sur la scène. Assurément ce sont ces deux élémens et surtout la Raison qui font la différence de l'homme et de l'animal.

Ce que fait la Raison. Elle comprend.

Distinction entre connaître et comprendre.

Que fait la Raison? Elle a pour mission, pour pouvoir spécial de comprendre; et comprendre est bien différent de connaître. Les animaux connaissent et ne comprennent pas, ou comprennent fort peu. L'homme compren éminemment: quand la Raison s'éveille en lui, elle lui fait faire bien des découvertes. Il s'aperçoit d'abord que nous avons une certaine fin, c. a. d. qu'il y a pour nous des choses bonnes et des choses mauvaises, et que jamais nous ne devinerions ni les unes ni les autres sans l'expression par laquelle notre nature nous révèle ~~fatalement~~ ce qui est bon et ce qui est mauvais, c'est-à-dire sans nos penchants primitifs.

Ce que comprend la Raison:

C'est d'eux que la Raison apprend quelle est la fin de l'homme, c'est d'elle même qu'elle comprend ensuite qu'il y a pour l'homme du bien et du mal. Elle voit quel est ce bien, quel est ce mal; elle conclut que la vie consiste à atteindre le plus possible ce qui convient le mieux à sa nature.

notre bien. notre plus grand bien. moyen d'y arriver. le meilleur moyen d'y arriver (Egoïsme calculé)

Et cette même Raison, douée du pouvoir admirable, merveilleux de comprendre, aperçoit la situation dans laquelle se trouve notre nature, et qu'elle veut, les moyens qu'elle a de parvenir au terme de ses désirs, les obstacles que lui impose sa situation; elle combine les élémens divers pour obtenir les meilleurs résultats possibles; elle s'élève au calcul du plus grand bien et des moyens les plus efficaces.

identité de notre bien avec le bien absolu.

Un autre jour, et en vertu d'un autre progrès, elle compren que tout de même que l'homme tend à une fin, ~~tu~~ de même toutes les autres natures existantes ont aussi une fin, qu'elles y tendent de tout leur pouvoi et que leur destinée est d'y arriver. Et en voyant toutes ces natures tendre à une fin déterminée, elle comprend que la création entière est un tout harmonieux, qui lui même a une fin; que l'accomplissement de cette fin totale est le résultat de l'accomplissement des fins de tous les êtres; et que

l'ordre n'est autre chose que l'accomplissement de toutes les fins particulières de toutes les natures particulières. Alors elle comprend et établit que notre fin doit être accomplie non seulement parceque tel est notre bien, mais encore parceque cet accomplissement est un élément du bien général. Et comme cette création prouve un Créateur, notre Raison identifie l'ordre avec la volonté de Dieu. Alors nous faisons notre bien non plus seulement parcequ'il est notre bien, mais parceque ainsi nous contribuons à l'ordre général, parceque ainsi nous exécutons partiellement la volonté de Dieu.

A l'aide de notre Raison, nous concevons notre bien, et notre plus grand bien, le moyen et le meilleur moyen d'y arriver. Le premier degré de développement de notre Raison n'est qu'un égoïsme calculé; puis, au second pas, elle découvre l'identité de notre plus grand bien avec le bien absolu, et ce qui était égoïsme devient devoir: alors notre Raison comprend que la vertu pour nous consiste à aller le plus possible et en connaissance de cause à notre fin.

Quand la Raison a fait cette double découverte, alors elle comprend qu'il faut prendre le gouvernement des facultés, qu'il faut nous emparer de ces instruments et les diriger suivant une méthode qu'elle imagine et nous impose; alors notre Raison calcule le meilleur plan de conduite. Après avoir établi ce calcul d'égoïsme et de devoir, elle dit à la volonté de s'éveiller. Alors naît et peut naître la liberté, ce pouvoir en vertu duquel nous dirigeons nos facultés suivant les instructions de la Raison. Alors l'homme est créé tout entier; alors commence une nouvelle vie, et la distance entre cette vie et la vie spontanée est précisément celle qui existe entre l'enfant et l'animal d'un côté, et l'homme raisonnable de l'autre; car la Volonté et la Liberté n'agissent complètement que dans l'homme fait.

Ainsi, d'abord des penchants, de là des sensations, puis des facultés se développant primitivement suivant des lois qui leur sont propres, et ayant d'abord une direction déterminée fatalement; plus tard la Raison apparaissant et comprenant notre bien, et le meilleur moyen d'y arriver, puis, que notre bien fait partie du bien en soi, et que nous devons y arriver et par égoïsme et par devoir, enfin commandant à la Volonté de s'emparer des facultés, et de les gouverner de les exercer dans le sens qu'elle indique: voilà la vie psychologique que nous devons étudier.

Penchants primitifs, sensations, facultés, liberté, Raison; tels sont les élémens de la vie phénoménale intérieure. Reste à chercher combien il y a de tels penchants, combien il y a de facultés, et il y en a un grand nombre. Mais voilà ce qui est fondamental; voilà la grande division de tous les phénomènes du monde psychologique.

[...] Leçon

Philosophie — Cours de l'École Normale.

Il est très important, pour ne pas se perdre plus tard dans les détails de la science de l'homme, de bien saisir, de bien embrasser surtout les principaux traits du tableau du monde psychologique, que nous avons tracé dans la dernière leçon. Ces traits sont peu nombreux; nous allons les reproduire rapidement.

[marge : I. [Résu]mé de la [préced]ente Leçon. — [Degr]és dans la vie psychologique: [sp]ontané, [ra]isonnable.]

On peut dire que la vie psychologique parcourt deux degrés de développement, le degré spontané, et le degré raisonnable et libre. La différence entre le 1er et le 2d est tout entière dans ce fait, que dans la vie spontanée la Raison et la Volonté, qui gouverne la Raison, n'interviennent pas, tandisqu'elles interviennent toutes deux dans le second degré; ce qui gouverne dans la vie spontanée, ce sont les penchants; ce qui gouverne dans la vie raisonnable, c'est la Raison.

[marge : 1° [Sp]ontané. [Pen]chants, et [sen]sibilité.]

Les Penchants ne sont autre chose que l'expression des tendances de notre nature; et comme ces tendances de notre nature ne sont elles-mêmes que l'expression de sa constitution, il suit que ces penchants ne sont, en définitive, que l'expression de notre nature même. Ainsi, notre nature étant constituée d'une certaine manière est par cela même destinée à un certain développement: dès qu'elle vit, elle manifeste sa tendance vers cette destinée par des Penchants qui l'y entraînent; c'est là le point de départ de sa vie. Mais, en même temps qu'elle aspire par des Penchants vers sa fin, notre nature étant sensible jouit toutes les fois que ces penchans sont satisfaits, c.à.d. qu'elle se développe et marche facilement à sa destinée, et souffre toutes les fois que le contraire arrive. On pourrait supprimer le plaisir et la souffrance, et les penchants n'en subsisteraient pas moins. Dans la nature animale, il est vrai, toujours les penchants sont associés avec la sensibilité; mais dans les natures inférieures existent également des tendances, qui ne sont point accompagnées de sensibilité. Nul doute que toutes les forces de la création ne soient poussées à leur fin par certaines tendances; nul doute que la force végétative ne soit déterminée par des penchants à se développer de la manière que nous voyons. Mais au sein de cette force, faute d'intelligence et de sensibilité, ces tendances se développent sans qu'il y ait retentissement dans l'intelligence et la sensibilité, qui n'existent pas: à côté des penchants n'apparaissent pas ces deux autres phénomènes que nous appelons la sensation et la conscience. Chez nous, au contraire, doués que nous sommes et d'intelligence et de sensibilité, toutes les fois que notre nature exprime une inclination vers sa fin, nous avons conscience de cette inclination; et de plus, si elle est satisfaite ou contrariée nous jouissons ou nous souffrons. Tels sont les deux ordres de faits qui apparaissent primitivement en nous, les Penchants, et la Sensation.

[marge : [Facu]ltés sous [l'empi]re des [pe]nchants.]

Primitivement, ces penchants, qui nous entraînent dans une certaine direction et vers une certaine fin, rencontrent en nous des moyens pour y arriver; ces moyens sont ce que nous avons appelé facultés. Ainsi, c'est en nous un penchant primitif de connaître et d'agir; nous trouvons en nous deux facultés capables de satisfaire ces

deux penchants, la faculté intelligente, et la force loco-motrice. Nous avons un penchant à la société, à l'union avec des forces analogues à la nôtre, et pour le satisfaire, du moins jusqu'à un certain point, nous avons à notre disposition la faculté expressive. Toutes les tendances primitives de notre nature rencontrent ainsi une faculté, un moyen de se satisfaire. Or, avant que la Raison apparaisse, ces facultés tombent immédiatement sous l'action des penchants primitifs, et agissent sous leur gouvernement, ou plutôt sous l'impulsion aveugle de notre nature : un gouvernement implique intelligence, raison, liberté ; et cette impulsion est un entraînement fatal, spontané ; nos facultés alors en proie aux penchants sont poussées directement, sans préméditation. Aussi ne résulte-t-il de là rien de grand, de complet, rien qui ressemble aux magnifiques effets de notre nature, quand elle est gouvernée par la liberté.

Nous retombons souvent dans cet état primitif.

Cet état n'est pas seulement primitif ; nous y retombons assez souvent dans certains instants de la vie raisonnable. Quand notre Liberté est fatiguée de gouverner, quand notre Raison abandonne momentanément les rênes, toutes nos facultés retombent sous l'impulsion immédiate des Penchants. Nous avons conscience de cet état toutes les fois que nous rêvons éveillés. Alors nous ne gouvernons plus ; l'intelligence remplit toujours son rôle, mais non dans un sens déterminé ; et la force loco-motrice n'agissant pas d'une manière déterminée au dehors n'en continue pas moins à se mouvoir sans cesse. Alors, tout en nous n'obéit plus qu'aux instincts, qu'aux tendances intimes de notre nature. Nous avons donc deux instants bien distincts dans la vie psychologique ; dans l'un d'eux, dans la vie spontanée 3 ordres de ~~phénomènes~~ types primitifs, penchants, sensations, facultés.

2°
Passage de la vie spontanée à la vie Raisonnable.

Mais quand la Raison vient, elle comprend cette vie spontanée et ses imperfections et c'est parce qu'elle comprend et ce mode de vie et ses imperfections qu'elle croit devoir lui substituer un mode plus parfait : elle comprend très bien que les Penchants qui se développent en nous ne sont pas autre chose que l'expression de la destination même vers laquelle notre nature est entraînée ; mais elle comprend très bien aussi que cette destination, à laquelle notre nature est condamnée par sa constitution, et par conséquent son bonheur ne peut être accompli par le mode de développement spontané. En effet, quand nous abandonnons nos facultés aux Penchants, elles agissent sans force, sans plan de conduite, et conséquemment sans succès : elles sont incapables de rien faire de grand ni dans la sphère intellectuelle, ni dans la sphère de l'activité, ni dans la sphère sympathique, parce qu'il n'y a ni énergie dans ces facultés, ni ordre dans leur direction.

Addition de 2 élémens
1° Raison traçant un plan de conduite ;
2° Volonté s'emparant des facultés pour leur faire exécuter ce plan.

Ce sont là les deux élémens que la Raison conçoit devoir être ajoutés à la vie spontanée, une fois qu'elle a compris le sens de tout ce spectacle. D'abord elle calcule les meilleurs moyens d'arriver à la fin de notre nature par nos facultés et puis ce plan qu'elle a tracé elle charge la Volonté de l'exécuter. Si nous étions privés de la Volonté, de ce pouvoir sur nous mêmes, en vertu duquel nous pouvons nous emparer de nos facultés, en vain la Raison nous tracerait un plan de conduite ; d'un autre côté, faites que la Raison ne soit pas là pour nous indiquer l'usage que nous devons faire de ces instrumens, la Volonté nous sera

parfaitement inutile. De là cette alliance intime entre la Raison et la Liberté. C'est pour cela que l'on ne trouve dans aucun être la Liberté sans un commencement de Raison; l'une est inutile sans l'autre.

Tels sont les deux élémens nouveaux, qui ajoutés à la vie spontanée viennent constituer la vie Raisonnable.

Mais il faut aussi distinguer 2 degrés différents dans la vie Raisonnable. D'abord la Raison peut ne porter ses regards que sur nous mêmes, sans chercher nos rapports avec le reste de la création. Or, se renfermant dans cette sphère individuelle, elle voit qu'il y a pour nous du bien et du mal, et que ce bien et ce mal dérivent de notre constitution même. Etant doués d'une certaine constitution, nous avons une certaine fin, et la Raison conçoit tout cela bon qui nous aide à atteindre cette fin, tout cela mauvais qui nous empêche d'y arriver. C'est ainsi que notre Raison considérant toutes choses sous ce rapport les qualifie de bonnes ou de mauvaises. Le bien ainsi posé, elle peut calculer les meilleurs moyens d'y arriver, et de là résulte un plan de conduite. Dans ce dégré de developpement de la vie raisonnable nous ne voyons qu'une chose, notre bien, nous ne recherchons qu'une chose le meilleur moyen possible pour atteindre notre bien. C'est l'état égoïste dans toute sa perfection dans toute sa pureté.

Mais lorsque la Raison porte ses regards sur la création tout entière, alors elle fait une nouvelle découverte, qui, sans nous faire changer de plan de conduite, nous le fait envisager sous un autre point de vue. De même que nous avons une fin, nous concevons que chaque chose a la sienne aussi, qui fait qu'il y a pour elle un certain bien: de plus, nous concevons que de l'ensemble de tous ces biens résulte un bien total, ou plutôt que de l'ensemble de toutes ces fins particulières résulte un bien général, que nous définissons l'ordre ou le bien absolu. Et comme toute la création est l'œuvre de Dieu, nous définissons l'ordre la volonté de Dieu. On peut donc considérer l'ordre ou sous le point de vue rationnel ou sous le point de vue Religieux. Et se conformer à l'ordre par l'un ou l'autre de ces motifs, à savoir que par là nous contribuons au bien général, ou que nous accomplissons la volonté de Dieu. Toujours est il que quand la Raison a ainsi découvert l'identité ~~~~~ de notre bien avec le bien absolu, et l'identité du bien absolu avec la volonté de Dieu, nous avons pour motifs d'aller à notre destinée non seulement notre intérêt, notre bonheur, mais encore l'idée que notre bien est bien en soi, et qu'il est ce que veut Dieu. Nous avons le choix de faire notre bien ou pour nous seulement, ou pour l'ordre, la vérité ou par respect pour la volonté divine, nous pouvons être non seulement égoïstes, mais vertueux, mais pieux. Or, une fois que la Raison a embrassé tous ces points de vue, notre nature va à sa fin et parceque tel est son bien, et parceque ce bien fait partie du bien absolu, et parcequ'ainsi le veut son auteur. Quand notre Raison s'est arrêtée au point de vue égoïste, notre nature est dans un degré de développement inférieur à celui dans lequel elle se trouvera plus tard. Elle est dans son plus haut degré de développement, en ce qui regarde la conduite de la vie, quand elle fait son bien comme bien en soi, et comme expression de la volonté de Dieu.

dans la [vie] Raisonnable:

égoïste.

vertueux et religieux.

Voilà les grands élémens et le mécanisme de la vie psychologique ; mais les détails sont infinis. Et cependant il n'en est aucun qui doive être négligé ; car toute découverte dans le monde psychologique est belle et importante comme pouvant jeter la plus grande lumière sur toutes les sciences pphiques.

II.
Il faut déterminer les fonctions respectives de tous ces élémens.

Voyons d'abord les fonctions de chacun des élémens dont nous venons de parler.

De même que quand on a découvert les différens organes qui jouent un rôle dans la vie physiologique, on s'attache à déterminer la fonction spéciale de chacun d'eux la part qu'il prend aux phénomènes animaux proprement dits, de même après avoir rappelé le tableau général des élémens de la vie psychologique, il faut revenir sur chacun d'eux pour montrer la manière toute particulière dont il agit, la fonction qui lui est attribuée dans l'ensemble des phénomènes intellectuels et moraux.

Fonctions ppales des Penchants.

Commençons par énumérer quelques-unes des fonctions les plus importantes de nos penchants primitifs.

Supposons qu'aucune espèce de penchants ne se développât dans notre nature et n'éveillât au sein de cette nature cette faculté supérieure qu'on appelle la Raison et dont le rôle est de comprendre ; chercher comment la Raison découvrirait notre destination, notre fin ; évidemment elle ne pourrait y parvenir ; ce sont précisément les penchants qui nous l'ont révélée. En effet, si cette fin ne se manifestait pas, il serait impossible que la Raison la déterminât à priori. Et comment notre Raison s'y prend-elle pour découvrir la fin d'un être quelconque ? elle étudie sa nature ; mais pour étudier cette nature il faut qu'elle se manifeste, c.a.d. que dans son développement même nous voyons à quoi elle tend et pourquoi elle est faite. Il en est de même en nous : jamais notre Raison ne devinerait pourquoi nous sommes faits, si les penchants ne lui avaient révélé notre destination ; sans cette manifestation de notre nature, la Raison serait dans une impuissance complète à cet égard.

1° Révéler à notre Raison notre destinée.

Donc, 1ère fonction ppale des Penchants, révéler à notre Raison quelle est notre destinée.

2° Sans les penchants il n'y aurait ni égoïsme, ni vertu possible.

En second lieu, il est très-clair que sans ces penchants tout égoïsme, et toute vertu seraient impossibles. Car, si c'est par les penchants que nous connaissons notre fin ~~[illegible]~~ eux aussi qui nous apprennent notre bien. Or, l'égoïsme est le calcul du plus grand bien, et des meilleurs moyens pour y arriver ; il ne peut donc exister sans la connaissance de notre bien, connaissance qui nous est donnée dans celle de notre destinée ; or, notre destinée nous est révélée par les penchants. Ainsi, sans les penchants, il n'y a pas d'égoïsme possible.

La vertu n'existerait pas davantage sans les penchants. En effet la vertu consiste à accomplir notre destinée en tant que ce développement fait partie du bien absolu. Envers nous-mêmes notre devoir est de marcher à notre fin ; envers les autres, de ne pas les gêner, de les aider même autant que possible, dans l'accomplissement de leur destinée. Or, nous avons déjà vu que notre destinée nous est indiquée uniquement par nos penchants ; mais comment connaissons-nous celle des autres ? c'est par la nôtre ; c'est dans nous que nous apprenons ce que nous devons leur laisser faire et ce que nous nous pouvons faire pour eux, et en quoi il faut les aider, en un mot le devoir de bienveillance. Il en est de même absolument de nos devoirs envers Dieu : le respect pour sa volonté suppose qu'on la connaît ;

comment donc se manifeste-t-elle? par les tendances des différens êtres, par leurs penchants, par ce sans quoi nous ne pourrions déterminer leur fin. Or, nous ne savons que par nous que chaque être a une fin, et quelle est cette fin; nous ne le savons qu'à la condition que nos penchants nous aient révélé notre propre destinée.

Donc, en résumé, tous nos devoirs présupposent en nous l'existence des penchants, desquels il est nécessaire que nous ayons appris que nous avons une fin et quelle elle est.

Sans les Penchants nos facultés seraient sans direction.

Il est évident, en outre, que, sans les Penchants toutes nos facultés seraient sans direction. Nos facultés n'étant que des instrumens nous ne saurions qu'en faire; et puisque nous ignorerions notre fin, nous n'aurions pas de direction à leur donner. Sans aucun doute, ce sont les penchants primitifs de notre nature, qui impriment d'abord à ces pouvoirs une direction fatale, et qui plus tard indiquent à notre Raison quel est notre bien lui donnent par là la possibilité de former pour ses facultés un plan de conduite.

Les Penchants suppléent à la Raison dans l'enfant.

Une autre fonction des penchants primitifs, c'est de suppléer dans l'enfant à la Raison, qui n'est pas encore venue, et de la remplacer même quand elle existe; car souvent elle se trompe, ou n'est pas assez forte.

Avant que la Raison n'arrive, nous sommes de simples êtres passionnés, suivant exclusivement nos instincts. Or, supprimez ces instincts dans l'enfant, comme la Raison n'est pas encore venue, il se trouvera complètement sans direction, aucune espèce de développement ne s'opérera. On sait, par exemple, qu'il est très important que l'enfant croie à ce qu'on lui dit; si l'enfant n'était pas incliné à croire, s'il était indifférent entre la crédulité et l'incrédulité, il tomberait dans le scepticisme le plus étroit; la Raison n'étant pas encore née ne pourrait y suppléer, ne pourrait lui fournir aucun motif rationnel de croire; il ne croirait rien, il n'apprendrait rien dans un âge où l'on apprend infiniment plus de choses que dans tout le reste de la vie. Mais il n'en va pas ainsi; l'enfant admet instinctivement tout ce qu'on lui dit. Il faut que l'expérience arrive, et nous apprenne que nos semblables nous ont trompés dans certaines circonstances, pour que nous cessions de les en croire en toutes choses. Ainsi, avant que la Raison arrive, l'enfant est gouverné par des penchants, qui remplissent en lui le rôle que remplira plus tard la Raison.

Ils corrigent la Raison quand elle se trompe.

De même, lorsque l'homme est parvenu à cet état supérieur, il est une foule de cas dans lesquels la Raison est insuffisante. Quelquefois ses décisions sont trop tardives, et alors le penchant, l'inclination de notre nature nous déterminent subitement, et par là nous préservent souvent de très grands maux, ou nous procurent de très grands biens, dont nous aurions été privés si nous eussions attendu la décision de la Raison. Dans d'autres cas, elle peut nous conduire à des idées erronées, se tromper. Ainsi elle a conduit quelques hommes à ce résultat que les hommes sont extrêmement méchants, et qu'il faut les haïr. Mais ce résultat a été perpétuellement combattu par les penchants primitifs,

qui ont rapproché ces misanthropes de leurs semblables, et les ont ramenés pieds et poings liés, pour ainsi dire à ceux qu'ils voulaient fuir. Les Penchants nous préservent donc d'une folie complète dans certains cas.

6° Lui prêtent secours quand ses décisions sont trop faibles.

Dans d'autres, les décisions de la Raison seraient trop faibles, si elle agissait seule, si elle ne trouvait pas un appui dans des instincts puissants. Si les mères accoutumées aux joies du monde consentaient à soigner leurs enfants par le seul motif d'obéir à la Raison, ils périraient la plupart faute de secours indispensables. Il faut qu'un penchant irrésistible décide la mère à toute l'étendue du sacrifice.

7° Sans les penchants enfin, il n'y aurait aucune sensation.

D'un autre côté, sans les penchants primitifs de notre nature nous n'éprouverions aucune sensation. En effet, il n'y a sensation qu'à cette double condition: 1° que nous soyons sensibles; 2° qu'il y ait du bien et du mal; si nous étions indifférents à tout, rien ne nous blesserait, rien ne nous ferait plaisir. La racine, le germe, la source de toute sensation agréable ou désagréable est dans l'existence d'un certain nombre de penchants tantôt satisfaits, tantôt contrariés.

Leçon.

Philosophie   Cours de l'Ecole Normale.

ns ppales des ns de la vie chologique.

Le dernier objet que nous nous étions proposé était d'indiquer rapidement les fonctions spéciales de chacun des ppes qui constituent l'esprit humain, leurs fonction dans ce résultat général appelé la vie psychologique. Nous avons déjà vu quelles sont les fonctions ppales des penchants primitifs de notre nature.

I
penchants.

Il est évident que si notre nature ne manifestait pas certaines tendances certains penchants, il serait impossible à la Raison de deviner ni quelle est la constitution de notre nature, ni pourquoi elle est faite, ni enfin ce qui est bon ou mauvais pour cette nature. Donc 1re fonction des penchants, nous révéler quelle est notre constitution, quelle est notre fin, et quel est notre propre bien.

De plus, ils sont l'un des mobiles les plus puissans, qui nous forcent à nous développer dans le sens de notre destination. Avant que la Raison apparaisse, si l'enfant, comme on n'en peut douter, fait quelques pas dans la route qui conduit l'homme à sa fin, c'est uniquement aux penchants primitifs qu'il en est redevable. Ils remplissent d'ailleurs cette fonction continuellement, tandisque les autres mobiles, comme la Raison et la sensation, éprouvent ou peuvent éprouver des intervalles. Il arrive de là que non seulement les penchants primitifs, qui ne sont jamais suspendus, sont avant la naissance de la Raison, des mobiles puissans, mais encore suppléent à la faiblesse de la Raison et aux lacunes qu'elle laisse dans la vie psychologique, lorsqu'elle vient à s'étendre. Donc, 2e fonction des penchants, nous pousser continuellement vers notre fin.

Si nous ignorions notre fin, nous ne pourrions y aller ni dans notre propre intérêt, ni dans l'intérêt de l'ordre. Or, puisque ce sont les penchants qui nous font connaître notre fin, évidemment sans ces penchants il n'y aurait ni égoïsme ni vertu. Voilà les fonctions ppales des penchants primitifs de notre nature.

II.
sation.

Après cet élément de la nature humaine nous avons signalé un phénomène important, la sensation. Tout de même que nous ne comprendrions jamais quel est notre bien, si les penchants ne nous l'avaient pas révélé, de même, fussions-nous sensibles, nous n'éprouverions ni sensations agréables, ni sensations désagréables, s'il n'existait pas en nous certaines inclinations et certaines tendances, qui dans leur développement se trouvant ou favorisées ou gênées produisent précisément le plaisir ou la douleur.

tion agréable, de l'accomplissement tre bien. tion désagréable d'un mal.

Maintenant quel rôle joue la sensation dans la vie intellectuelle et morale? Il est très facile de comprendre la fin pour laquelle nous sommes sensibles. La sensation agréable est toujours le signe d'un bien qui s'accomplit en nous, et la sensation désagréable le signe d'un certain mal. Le bien pour nous étant notre développement, et le mal les restrictions mises à ce développement, le plaisir est pour notre nature le signe que sa mission est remplie, et la douleur le signe qu'elle est empêchée. De là la liaison étroite

qui unit sans les confondre le plaisir et notre bien, la douleur et notre m
On pourrait néanmoins supprimer la sensation agréable et la sensation désagréa
Notre bien et notre mal pourraient exister sans la sensation.
il s'ensuivrait que nous ne pourrions ni jouir quand notre développement
s'opère, ni souffrir quand il est arrêté; mais ce bien et ce mal pourraient
encore exister; seulement ils n'auraient pas leur retentissement dans la
sensibilité, qui est dans l'état actuel l'accompagnement du bien et du mal
véritables.

D'où vient cette liaison entre notre bien et la sensation agréable, entre
Les sensations de concert avec les penchants nous poussent vers notre fin.
notre mal et la sensation désagréable? En vertu de notre constitution nous
avons du goût pour l'une et de la répugnance pour l'autre; c'est que l'une,
sans être un bien, nous avertit que nous sommes heureux, que nous sommes
dans une situation convenable pour remplir notre mission, tandisque l'autre,
sans être un mal en elle même nous avertit que notre nature est malheur
C'est une incitation puissante pour notre activité; en sorte que nous cherchon
malgré nous et sans connaissance de cause à être le plus heureux et le moins
malheureux possible. De là l'influence énorme qu'exerce ce mobile sur notre
conduite. Ce doit être un mobile rigoureusement juste, qui nous pousse et nous
dirige toujours dans le sens de l'accomplissement de notre destinée. En général, l
sensation nous avertit immédiatement du bien que les objets extérieurs peuv
nous faire, et de l'atteinte qu'ils peuvent porter à notre développement.

Si nous examinons les sensations qui ont leurs causes en nous mêmes,
nous verrons que quand nos penchants se développent il en résulte une sensation
pénible, et que tant qu'ils ne sont pas satisfaits, cette sensation nous porte à agir.
Le même sens que les penchants
Ainsi nous sommes excités à la fois par ces deux motifs sensibles, et de nous
délivrer d'un état désagréable, et d'obtenir une satisfaction ordonnée de D
Il y a en nous un ordre de penchants, qui ne sont pas des désirs,
De même des Affections.
et qui ont pris dans notre langue le nom d'affections. Ils rapprochent les
hommes les uns des autres, tendent à les unir à leurs semblables et à des for
analogues. Comme cette association d'homme à homme, ce penchant de l'union
est bon en soi, le créateur a attaché à ce penchant une sensation agréable.
Ces affections, qui au fond ne peuvent jamais être satisfaites, Dieu les a
accompagnées d'une certaine quantité de plaisir sympathique, tandisque
toutes les affections malveillantes qui tendent à nous éloigner de nos semblab
sont accompagnées d'une sensation pénible, qui en rend l'émotion et
l'exercice fâcheux. De même, toutes les fois que nous obéissons aux décrets
de la Raison, même en blessant quelques-uns de nos désirs, nous éprouvo
à la suite de cette obéissance le plaisir le plus pur, le plus noble et le pl
doux. c'est un contrepoids à côté de ce qu'il y a de pénible dont l'accomp
-ment. En cherchant ainsi la cause finale de toutes nos sensations, on
verra que Dieu a voulu ajouter un nouvel aiguillon, un nouveau mo
à ceux qui nous poussent à notre fin. Telle est en général, la fonctio
de la sensibilité.

Nous avons vu que primitivement ni la Raison ni la Volonté n'interviennent dans le développement de notre nature. Notre nature manifeste des tendances qui l'entraînent ainsi que les sensations, dans le sens de sa destinée. Or, ce au moyen de quoi elle peut marcher à son bien, ce sont des facultés, des instrumens, au moyen desquels nos opérations se développent et atteignent la fin où aspire notre nature.

… leurs rôles.

Nous avons distingué trois ordres de facultés, intellectuelles, expressives, actives ou loco-motrices. De ces 3 facultés il y en a qui sont très compliquées. Ce ne sont pas des instrumens morts, inertes; avant que la volonté de s'en servir ne soit arrivée, ces 3 instrumens ont leurs lois et leurs mouvemens propres. La destination, le rôle et les lois de chacun d'eux sont parfaitement nets: l'intelligence sert à connaître; sans elle tout développement que veut la curiosité serait impossible. Ainsi à ce penchant correspond un pouvoir spécial. Tout de même au penchant en nous qui nous pousse à agir au dehors, à étendre le pouvoir du moi est attaché une faculté loco-motrice. Enfin à la sympathie correspond la faculté expressive, au moyen de laquelle nous faisons entendre à nos semblables ce qui se passe en nous, et au moyen de laquelle réciproquement ils nous font concevoir ce qu'ils désirent; c'est le moyen par lequel la sympathie se satisfait. Ainsi les fonctions respectives de nos trois espèces de facultés sont déterminées par les trois penchants de notre nature, qui embrassent tous les autres, le besoin de connaître, d'agir, et de nous unir à toutes les natures semblables à nous.

…acultés agissant d'elles mêmes.
…sous l'impulsion …nchants.
…us le gouvernem. …volonté.
…s la direction … Raison.

Mais nos facultés agissent d'elles mêmes avant que les penchants leur aient imprimé une direction. Puis le jour vient où elles tombent sous l'impulsion immédiate des penchants; c'est le second état dans lequel elles se développent. Plus tard, un autre jour vient où entre les penchants et les facultés s'interpose la volonté; plus tard encore entre la volonté et les penchants s'interpose la Raison, qui comprend la véritable importance des facultés et calcule les meilleurs moyens de les diriger. La Raison conserve l'esprit dans lequel les penchants dirigeaient les facultés, mais il leur ajoute plus d'adresse et d'efficacité. Ainsi tantôt les facultés vont d'elles mêmes, tantôt elles obéissent aux penchants, tantôt à la volonté, et finalement à la Raison. Dans tous ces états, les lois naturelles de nos facultés ne sont pas changées. Quand la Raison en prend le gouvernement, elle ne peut que les exercer avec un autre degré de puissance et de concentration. Elles continuent d'aller suivant leurs lois, mais à un but qui nous convient, et que la Raison a sanctionné.

…IV. …nté.
…elle trouve
…lle apparait

La Volonté est le 4e ppe de notre constitution que nous avons signalé. D'après ce qui précède on voit déjà quelles sont toutes les fonctions de la volonté dans la vie psychologique; qu'elle apparait en nous après les penchants et les facultés, et que tous les phénomènes auxquels elle donne naissance se produisent postérieurement. Ce qu'il y a d'éternel, de primitif dans la vie psychologique ce sont les penchants, les sensations et les facultés. Quant à la circonstance de la volonté, elle n'est pas essentielle au développ-
=ment

n'est pas essentielle à la vie psychologique.

de notre nature. Ce développement s'accomplit avant l'existence de la Volonté.
La Volonté apparaît avant la Raison ; car il suffit que nous sentions
l'impulsion des penchants, et qu'il nous soit révélé que nous pouvons
augmenter la force et la puissance de nos facultés, pour que antérieurement à
tout jugement de la Raison nous puissions user de la volonté, de ce pouvoir
qui nous a été révélé par la concentration spontanée. Aussi, long-temps avant
la naissance de la Raison on voit la Volonté se développer chez l'enfant, et

Apparaît après les penchants, les sensations et les facultés ; avant la Raison.

faire tout ce qu'elle fait plus fortement chez l'homme ; mais au profit des
penchants ; elle manie les instruments, mais ne reçoit pas encore les ordres de la
Raison. La Volonté ne crée rien ; quand elle apparaît elle trouve les penchants
les sensations, les facultés ; et après sa venue, rien de tout cela n'est suspendu.
La Volonté est, pour ainsi dire, une faculté intermittente, qui ne vient qu'après
tous les élémens que nous venons de désigner, et qui peut être et suspendue
quand un homme dans une grande débilité morale a abdiqué toute espèce
d'usage libre de ses facultés ; tandis que les penchants, les sensations et les facultés
remplissent leurs fonctions comme auparavant. Ainsi nous voyons ce que
trouve la Volonté, quand elle apparaît, et ce qu'elle laisse quand elle disparaît.
Mais sur quoi la volonté a-t-elle pouvoir ? Assurément ce n'est ni sur

Sa véritable fonction : donner plus d'intensité à nos facultés en les concentrant.

les Penchants, ni sur les sensations. Le penchant qui fait qu'un objet bon
nous paraît bon, qu'un objet mauvais nous inspire de l'aversion, la sensation
agréable que produit sur nous le premier, et la sensation désagréable qu'excite
en nous le second, tout cela est hors du domaine de la volonté ; tout cela est
fatal. Le pouvoir de la Volonté ne peut s'exercer que sur les facultés ; et c'est
pour cela que ces dernières pp^es de notre constitution méritent le nom de
facultés, c.a.d. ce dont on peut user. L'empire de la Volonté est borné, en ce
qu'elle ne s'étend pas sur toutes les pp^es de notre nature, et ne peut pas
changer les lois de ceux sur lesquels elle a pouvoir. Mais ces 3 facultés, elle peut
les diriger et les concentrer. Elle exerce dans le développement de la vie
psychologique un pouvoir électif, qui fait que nous faisons une chose
avant ou après une autre. Elle donne à nos facultés un plus grand degré
d'intensité et de puissance ; et tout cela elle le fait par la concentration.
Voilà la vraie fonction de la volonté en nous.

V.
Raison.
Son existence.

Maintenant nous allons chercher les fonctions de la Raison ; c'est une recherche
et plus difficile et plus délicate. Avec l'intelligence seule nous connaissons, c.a.d.
que notre intelligence recueille ce qu'on appelle des idées des choses. Ainsi un objet
extérieur étant sous nos yeux, notre intelligence par des moyens mystérieux
se met en rapport avec lui ; et puis rompant, brisant ce rapport momentané
établi, elle trouve qu'il est resté en elle q.q. chose. Voilà tout ce que peut l'intelligence.
Il y a dans ce qu'on appelle connaissance une foule d'élémens qui n'ont pas
rapport à l'intelligence. Indépendamment des idées des choses perçues hors de nous
ou dans nous, on trouve dans notre esprit des connaissances ou idées de choses, qui
n'ont été ni senties, ni perçues, ce qui indique déjà que l'intelligence n'explique

la formation de toutes nos connaissances. C'est qu'en effet, outre cette intelligence, il y a
en nous une autre faculté, un autre pouvoir, qui nous révèle bien des choses que
l'intelligence n'atteint pas. Ce ppe introduit dans nos connaissances un élément
spécial, et qui a un caractère particulier, celui de décider de la vérité ou de la fausseté.
Qu'est ce qui nous fait croire à une connaissance? C'est là l'effet propre de la Raison
de déterminer en nous la croyance, ou d'empêcher qu'elle ne naisse. Etant données
une ou deux idées; ces deux idées sont tout simplement en nous, voilà tout ce que nous
savons; d'où vient donc que j'affirme l'une de ces idées et que je nie l'autre, que je
declare l'une vraie et l'autre fausse? Cela vient de la Raison, qui a pour fonction de
régler notre croyance; et, en réglant notre croyance de nous révéler des idées de
choses que ne perçoit pas l'intelligence.

Non seulement la Raison décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux, mais
encore de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, de ce qui est beau et de ce qui est laid.
Ces deux dernières décisions ne sont que des cas particuliers de la première. Quand je dis
qu'une chose est bonne, je dis qu'il est vrai que telle chose convient à l'homme, qu'elle
est bonne pour lui; quand je dis qu'une chose est belle, je dis qu'il est vrai qu'elle
avec la nature humaine un certain rapport, qu'il est inutile quant à présent de déterminer.
Ainsi le jugement moral et le jugement esthétique ne sont que des cas particuliers
du jugement logique. Or, comme ces deux cas du jugement logique sont très
importants, on les a détachés, et l'on en a fait des catégories à part. Mais au
fond tous nos jugemens sont les produits de cette faculté supérieure, et dominante,
appelée Raison, à laquelle l'intelligence fournit des matériaux. En effet, dans toute
proposition il y a deux choses, des idées plus un jugement qui declare ces idées
ou plutôt le rapport qui existe entre elles vrai ou faux; les idées viennent de
l'intelligence, le jugement de la Raison.

Si vous voulez voir comment procède la Raison toutes les fois qu'elle décide
qu'une chose est ou n'est pas, vous verrez que tout jugement particulier implique un
ppe en vertu duquel la Raison déclare vrai ou faux tel ou tel rapport. Ce ppe est
le motif qui détermine la Raison à porter ce jugement. Il est impossible qu'il y ait
jugement sans motif; car pour que dans un cas donné vous portiez un certain
jugement, il faut de toute nécessité que vous soyez déterminé par q.q. chose de telle
ou telle manière. Le motif est le ppe, le fondement du jugement. Le motif n'est pas
toujours visible, toujours distinct pour la conscience; mais confus ou précis, obscur
ou évident il y a toujours au fond de nous mêmes q.q. chose qui nous décide.
Dans tout jugement de l'esprit deux choses, un ppe, et l'application de ce ppe
à un cas particulier. La condition de l'exercice de la Raison c'est un ppe antérieur
dans lequel elle puise ses motifs. En d'autres termes, deux élémens, conçus ou sentis
du ppe général et son application à un cas particulier; puis l'acte même du
jugement d'où dérive cette application.

Maintenant quels sont ces ppes en vertu desquels nous jugeons? Ils sont de deux
sortes: les uns sont acquis, les autres ne le sont pas. Les ppes acquis se subdivisent
en deux espèces, les uns sont un fruit du raisonnement, les autres de l'induction.
Ceux-ci sont donnés par l'expérience. Ainsi, tous les ppes contenus dans les
sciences naturelles ont été formés par l'expérience et par l'induction. Quand on
dit que toutes les plantes contenues dans une certaine classe ont tels caractères,

[Marginal notes:]
fonction : notre croyance.
notion : notre conduite.
en général tous les ... que nous ... sons.
toute proposition : fournies par ... ligence, rapport vrai ou faux ... la Raison.
tout jugement : ... dans lequel ... on puise ses ... ; puis l'application ... Raison d'un ppe ... cas particulier.
... ppes sont, ou acquis, ... non-acquis.
... ppes acquis sont ... le fruit de l'expérience ... de l'induction, ... le fruit du ... raisonnement.

1° Des ppes acquis qui sont le fruit de l'expérience et de l'induction; ou des ppes empiriques.

c'est là un ppe qui résulte d'un certain nombre d'expériences, ppe que, en vertu de l'induction on a étendu au-delà de la sphère de l'observation. Quand on dit que les électricités de différentes natures s'attirent, et que les électricités de semblable nature se repoussent, il n'y a là que l'expression générale d'un certain nombre de faits particuliers, et ce ppe a été étendu par l'induction aux cas non encore observés. Tels sont les caractères des ppes empiriques.

Voilà la 1ère classe des ppes acquis, en vertu desquels nous portons des jugemens particuliers: Par exemple, armés du ppe que des électricités semblables se repoussent et que des électricités différentes s'attirent, là où nous voyons des électricités s'attirer nous déclarons d'avance et avant d'avoir vérifié ce cas particulier qu'il y a des électricités dissemblables. Mais les ppes empiriques formés par l'induction ne sont pas les seuls acquis.

2° Principes acquis par déduction.

Il y en a en nous qui sont déduits de ppes plus généraux. Ainsi, en géométrie nous obtenons des ppes déduits par le raisonnement des définitions et des figures. Ensuite nous jugeons dans des cas particuliers en vertu de ces ppes comme nous jugeons en vertu des ppes acquis empiriquement.

1° Les ppes déduits supposent à un double titre des vérités non-déduites.

Examinons comment nous sommes arrivés à ces deux espèces de ppes acquis. Assurément, nous ne les aurions jamais acquis, s'il n'y avait pas des ppes non acquis. D'abord les ppes déduits supposent des vérités d'où ils aient été déduits. Pour arriver à la source il faut remonter de prémisses en prémisses jusqu'à des prémisses antérieures à toutes les autres, et qui n'en présupposent plus d'autres. On parvient ainsi à des ppes non déduits. D'un autre côté ce sont eux qui communiquent à nos jugemens cette force de déduction. Pour que, une proposition étant vraie, je juge qu'une autre l'est aussi, il me faut une raison, il faut que j'y sois autorisé par des vérités précédemment admises et d'une autre manière. Ainsi, tout ppe déduit suppose à un double titre des vérités non-déduites.

2° De même les ppes acquis par l'expérience.

Il en est de même des vérités empiriques résultant d'un certain nombre de faits observés. Ce sont des jugemens totaux, des sommes d'un certain nombre de jugemens particuliers. Or pour que les premiers soient vrais, il faut que les seconds l'aient été individuellement. D'ailleurs dans les vérités empiriques nous allons plus loin que l'expérience; nous lui trouvons une vérité, une force qui ne dépend pas d'elle; quand je juge que le soleil se lèvera demain; il y a là q.q. chose que ne donne pas l'observation et l'expérience, à savoir ce ppe primitif inclus dans ma nature que les lois de la création sont stables.

Donc tous les ppes acquis impliquent des ppes non-acquis, innés, primitifs auxquels nous croyons par cela seul que nous sommes, et dans lesquels nous ne porterions jamais aucun jugement ni particulier, ni général.

Comment tout jugement dérive des vérités primitives &c.

Ainsi 3 sortes de ppes, les uns non-acquis, les autres acquis ceux-ci empiriquement, ceux-là par déduction. Quand nous possédons de ces ppes nous portons des jugemens dans des cas particuliers que nous présente l'expérience. Etant donnés les ppes non-acquis, nous jugeons en vertu de ces ppes, et nous faisons sortir des vérités générales empiriques, qui nous servent à leur tour de ppes, mais dont la vérité dérive, en définitive, des premiers.

Or, toutes les fois que nous portons un jugement particulier, nous raisonnons car acquis ou non-acquis il y a toujours un de ces principes actuellement appliqué

Il est vrai que l'usage ordinaire de la langue est de n'appeler raisonnement que celui qui apparaît; mais ce n'est là que la matière grossière, que la forme du raisonnement; il existe tout entier dans : cette table existe : seulement il n'est pas développé en un certain nombre de propositions.

Nous voyons que le point de départ et la condition de l'exercice de la Raison sont les ppes en vertu desquels nous jugeons. Ainsi, il faut bien distinguer les ppes de l'action même du jugement, de l'action d'appliquer ces ppes. En ce sens la Raison est une faculté. Mais elle est aussi un réceptacle, un dépôt de vérités non-acquises ni déduites, de ppes primitifs impliqués dans tout jugement de la Raison. Ils n'ont jamais été démontrés; et pourtant nous jugeons long-temps en vertu de la force qui est en eux, avant d'en avoir la conception nette, claire et distincte. Ainsi, l'enfant porte une foule de jugements; il croit dès qu'il respire, pourquoi? il n'en sait rien; ou c'est un motif confus dont il ne se rend pas compte. Ainsi, la plupart des hommes passent leur vie à juger de la vérité d'après ces ppes primitifs sans en avoir l'intelligence nette.

la Raison comme faculté; la Raison comme réceptacle des ppes primitifs, ou non-acquis.

Toutes les fois que je me souviens avoir été dans un certain lieu, je crois y avoir été; mais pourquoi le crois-je? Il y a une raison pour que je le croie. Or, c'est un acte de foi aveugle, que rien ne démontre, que rien ne justifie. De même, aucun de nos jugements ne doit mériter notre croyance, si les ppes généraux sur lesquels ils s'appuient ne sont pas vrais; or rien ne les démontre. La plupart du temps, bien que nous ne puissions pas douter de leur vérité, ils nous sont inconnus; ce qui veut dire simplement qu'on ne les a pas dégagés. Voulez-vous forcer ces vérités primitives de vous apparaître, opérez en le dégagement; demandez-vous dans tous les cas pourquoi vous portez tel jugement, pourquoi vous croyez; alors elles vous apparaîtront, mais non dans tous les cas; car il y en a qui se dévoilent facilement, ce qu'on appelle les axiômes du sens commun: d'autres ne se dégagent pas aussi facilement; il faut pour les découvrir des moyens plus ingénieux, des recherches plus obstinées; c'est la tâche de la philosophie. Celles-ci sont les axiomes des sciences; elles comprennent, elles impliquent toujours les axiômes du sens commun.

la découverte des ppes primitifs.

Les vérités que rien ne démontre ressemblent fort aux penchants primitifs de notre nature. Nous agissons long-temps en vertu de ces penchants sans les avoir distingués; de même nous croyons, nous portons des jugements bien long-temps avant l'apparition de la Raison en nous. Un jour nous nous demandons d'une part pourquoi agissons-nous ainsi, et de l'autre pourquoi portons-nous ces jugements? et nous découvrons d'un côté nos penchants primitifs, et de l'autre les vérités primitives.

Ressemblance de vérités primitives ... nos penchants primitifs.

Il nous suffit d'avoir donné ces généralités, et montré le mécanisme de la Raison; il est très simple, tout se réduit en ppes généraux et en applications de ces ppes; le fait de cette application, c'est ce que nous appelons raisonnement.

Maintenant, une fois que la Raison est en mouvement parmi les choses sur lesquelles elle s'exerce se trouve l'homme lui même. Quand l'intelligence lui a manifesté l'homme par la conscience, en vertu des ppes qui sont innés en elle,

Ce que la Raison découvre dans l'homme.

Comment elle règle sa conduite.

elle décide de sa propre autorité que cet être a une fin ; et elle le croit de prime abord et sans aucune espèce de démonstration. Quelle est cette fin ? L'intelligence lui montre dans notre nature un certain nombre de penchants, et toujours d'après des ppes qui lui sont innés la Raison déclare que cette fin est telle ou telle ; et dès lors notre bien et notre mal étant décrétés par la Raison, elle est en mesure de prendre le gouvernement de notre conduite ; et elle le prend en effet fondée sur ce ppe gravé en elle que ce qui comprend a le droit de commander.

Conception de l'ordre.

Ce n'est pas tout : elle sort d'elle même et à l'aide de l'intelligence elle découvre d'autres natures qui ont chacune leur constitution, leurs tendances propres. À ce spectacle elle déclare que chacune a sa fin particulière, et que le monde lui même est un tout harmonieux, qui a une fin totale, dont chaque fin particulière est un élément, et dont conséquemment la nôtre fait partie. Alors notre ~~bien~~ destinée ne lui apparaît plus comme notre bien individuel, mais comme important au tout. Or, parceque nous sommes libres, elle déclare que nous devons accomplir ce bien qui est un élément du bien absolu ; et l'égoïsme déjà reconnu légitime devient devoir. Et tout cela la Raison le déclare à priori.

De la volonté de Dieu.

Enfin, en vertu des ppes primitifs qui sont en elle, la Raison voit le monde comme un effet et par conséquent comme supposant une cause ; et cependant rien dans le monde ne le montre ; elle ne doit ce résultat à aucun raisonnement à aucune apparence, elle ne le doit qu'à la vertu innée en elle. Le monde étant un effet de Dieu, l'ordre du monde c'est la volonté de Dieu. Alors notre bien faisant partie du bien en soi, identique à l'ordre universel, nous sommes obligés de faire notre bien par piété. Ainsi toute la Morale est créée par la Raison au moyen d'un petit nombre de faits fournis par l'intelligence. Elle crée également le beau comme nous pourrions le démontrer.

Résumé.

Telles sont, en résumé, les deux fonctions de la Raison, de régler notre croyance, et qui implique qu'elle règle notre conduite. Ces deux fonctions n'en font donc qu'une ; la particulière doit se confondre dans la générale.

Fin





